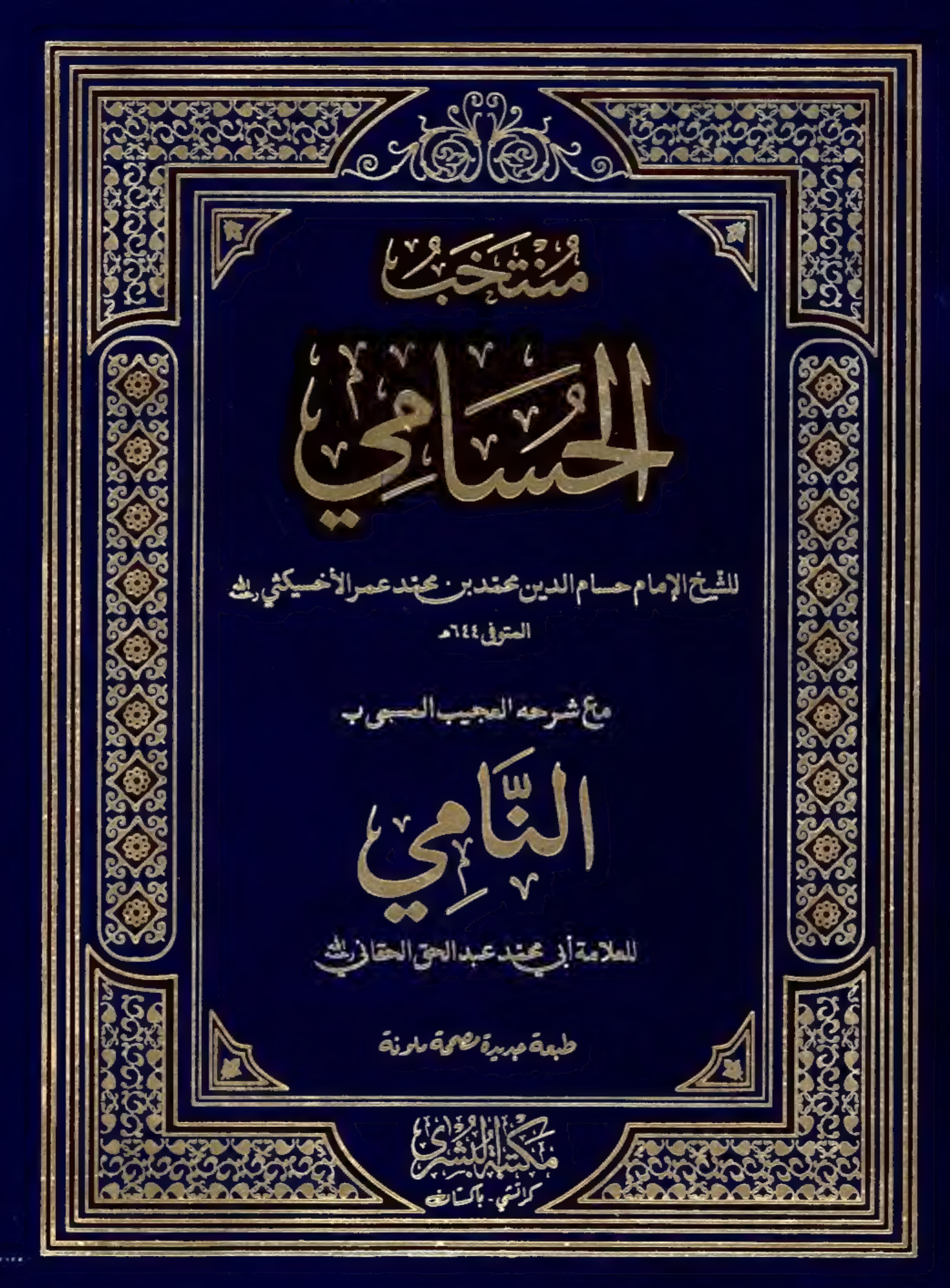


مُنتَخَب
الحُسَامِي
للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخسيكثي رحمه الله
المتوفى ٦٤٤هـ
مع شرحه العجيب المسمى بـ
النَّامِي
للعلامة أبي محمد عبد الحق الحقاني رحمه الله
طبعة جديدة مصححة ملونة
مكتبة البشرى
كراتشي - باكستان



للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخسيكثي رحمه الله
المتوفى ٦٤٤هـ

مع شرحه العجيب المسمى ب



للعلامة أبي محمد عبد الحق الحقاني رحمه الله

طبعة جديدة مصححة ملونة



اسم الكتاب	:	منتخب الحسامي
عدد الصفحات	:	360
السعر	:	=/190 روبية
الطبعة الأولى	:	سنة ١٤٣٠هـ سنة ٢٠٠٩ء
الطبعة الثانية	:	سنة ١٤٣١هـ سنة ٢٠١٠ء
اسم الناشر	:	مكتبة البشرى

جمعية شودهري محمد علي الخيرية.(مسجّلة)

Z-3، اوورسيز بنكلوزجلستان جوهر، كراتشي، باكستان.

الهاتف	:	+92-21-34541739-7740738
الفاكس	:	+92-21-4023113
البريد الإلكتروني	:	al-bushra@cyber.net.pk
الموقع على الإنترنت	:	www.ibnabbasaisha.edu.pk

يطلب من :

مكتبة البشرى، کراچی۔ +92-321-2196170

مكتبة الحرمين، اُردوبازار، لاہور۔ +92-321-4399313

المصباح، ١٦ اُردوبازار لاہور۔ 042-7124656-7223210

بك لينڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ 051-5773341-5557926

دارالإخلاص، نزد قصہ خوانی بازار پشاور۔ 091-2567539

مكتبة رشيدية، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ 0333-7825484

وأيضاً يوجد عند جميع المكتبات المشهورة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً– أما بعد:

فإن كتاب "منتخب الحسامي" من أهم الكتب في أصول الفقه ولها أهمية كبرى لدى دارسي الفقه الحنفي في مدارسنا الدينية.

كما لايشك أحد في أن الأفهام والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختلفت تماماً عن العصور الماضية، فجيلنا الجديد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة.

فاحتاج الأمر إلى أن يخرج كتاب " منتخب الحسامي " في ثوبه الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت– بعون الله وتوفيقه – مكتبة البشرى بأداء هذه المهمة، ولتكون الفائدة أتم وأشمل، قمنا بتكوين اللجنة من جماعة العلماء المتخصصين في الفقه والحديث لإخراج هذا الكتاب على ما يُرام.

وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب ولإخراجه بشكل ملائم يسرُّ الناظرين ويسهّل للدارسين.

نسأل الله أن يتقبل مساعينا ويستر مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد القصير في ميزان حسناتنا، إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر
كراتشي– باكستان
٢٦ ربيع الثاني، ١٤٣٠هـ

منهج عملنا في هذا الكتاب:

- نقل أكثر التعليقات الصغيرة من بين السطور إلى الحواشي السفلية.
- تصحيح الأغلاط الإملائية في المتن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبعات الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين المباحث في المتن ورؤوس الصفحات.
- كتابة نصوص الكتاب بالشكل **"الأسود"** التي تم شرحها في الحواشي.
- اللون الأحمر للكلمات التي اخترناها للشرح في الحواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم المتعارف عليها.
- تشكيل ما يلتبس أو يشكل من الكلمات الصعبة.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولا عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذرياتنا وإخواننا إسلامَنا وإيماننا به حتى نلقاه وهو راض عنا، و أن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الحمد لله الذي بنى على أصول الشريعة قصر الأحكام، وأحكم بنيانه بالكتاب والسنّة غاية الإحكام، ثم زيّنه بمصابيح الإجماع والقياس، فصار شامخ البناء محكم الأساس، والصلاة والسلام على من شرح صدره ورفع قدره، فجرت بحار العلوم من لسانه وسالت أنهار الحكم من بيانه، حتى صادفتها تتلاطم أمواجاً، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللهِ أَفْوَاجًا﴾ (النصر:٢) وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى إشاراته، واعتصم فيها بما صدر منه من عباراته من الآل والأصحاب الذين نالوا في شريف ساحته كرامة الاستحسان والاستصحاب.

أما بَعْدُ فيقول الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين: إن أجل العلوم مقداراً وأعظمها شرفاً ومناراً علم الأصول الجامع بين المنقول والمعقول؛ إذ به يعرف الأحكام ويميّز بين الحلال والحرام، وأن المختصر للإمام الهمام معدل ميزان المعقول والمنقول منقح أغصان الفروع والأصول مولانا حسام الملة والدين محمد ابن محمد بن عمر الأخسيكثي - بوّأه الله في دار الإسلام، وأحيى ذكر خيره في الأنام - عمدة ما صنّف في هذا الفن من الكتب المشهورة وزبدة ما دون في هذا الباب من الزبر المنثورة، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار، ولكن لما كان مفتقراً إلى التوضيح والتنقيح، ولإيجاز عباراته محتاجاً إلى التشريح والتصريح التمسَ مني بعضُ الإخوان أن أشرحه شرحاً يحلّ معاقد مشكلاته، ويفتح مغلقات معضلاته، وكان يعوقني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من أن العلوم قد اندرست مدارسه، وعطلت معاهده ومشاهده، وأشفت شموس الكمال على الأفوال، واختفى العلماء في زوايا الخمول، صدق النبي ﷺ حيث قال: "إن العلم يُرفع من بين الرّجال"، وإلى الله المشتكى من نوائب الزمان وإساءته، وإن أحسن ندم عليه من ساعته، مع أن قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي تمنعني عن الإقدام، وتثبطني عن الانتصاب في هذا المقام، لكن حداني قائد التوفيق إلى هذا الطريق، فجاء بحمد الله بحرا ذاخرا، وسحاباً ماطرا، يروق النواظر ويرهف البصائر.

فلما وفقني الله بإتمامه، وفض بالختام ختامه، جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من أنام في ظل الأمان، وأفاض عليهم سجال الفيض والإحسان، توجهت تلقاء مدينه مطايا الأماني والآمال، فصارت بلدته

الطيّبة مناخ الأفاضل ومحط الرحال هو الذي قام بتأسيس أساس العلوم بعد ضعفه وفتوره، وتفرد برفع قصور الدين بعد قصوره، العالم الفاضل العابد الكامل زين المسلمين والإسلام، المشرف بنصرة العلم وخدمة بيت الله الحرام، الخليفة في الخليقة، صاحب الدر واهب الدر، آصف جاه نظام الملك **مير محبوب على خان بهادر** سلطان الدكن - صانه الله عن الفتن، لا زالت آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام، وما انفكت خيام دولته مضروبة على الفئام، واستبداده بهذه الخصائل الحميدة، ألجَأني إلى جنابه، واضطرني إلى تزيين وجه هذا الكتاب بحلي شرف ألقابه، وإلا فإني براء من أمراء هذا الزمان ومزخرفاتهم، واشتغالهم بالمغنين ومغنياتهم، فضلا أن أدرج في الكتب الدينية شيئاً من أسمائهم وصفاتهم.

وأنا أسأل الله أن ينفع به المحصلين الذين هم للحق طالبون، وعن صراط الغي لناكبون. والذين يعرفون الرجال بالأقوال، ولاينظرون إلى شهرة الرجال. والمرجوّ من إخواني أن يغمضوا البصر من زلاّتي، ويقيلوا عثراتي، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الارتجال مع تشتت البال من الكد والعناء، ومن الله التوفيق والهداية، وعليه التوكل في البداية والنهاية، ولا تدعو إلا إياه. ولاحول ولا قوة إلا بالله.
قال المصنف رحمه الله: ....

[أصول الشرع]

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد حمد الله على نواله، والصلاة على رسوله محمد ﷺ وآله، فإن **أصول الشرع** ثلاثة: **الكتاب والسنّة وإجماع الأمة**، والأصل الرابع **القياس المستنبط** من هذه الأصول.

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ

أصول الشرع: الأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يبتنى عليه غيره، والمراد به هنا الأدلة، والشرع في اللغة: الإظهار، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى:١٣)، وقد جاء بمعنى الطريقة، وفي الاصطلاح هو الدين، والشريعة والدين والملة واحد، والفرق اعتباريٌّ، فصار المعنى: أدلة الدين ثلاثة، ولم يقل: أصول الفقه ثلاثة؛ لأن الدين أعمّ من الفقه؛ إذ هو يشتمل على الأحكام النظرية والعملية، والفقه يشتمل على الأخير فقط، ولما كانت هذه الثلاثة أصل النظريات والعمليات قال: "أصول الشرع" ولم يقل: "أصول الفقه" لئلا يتوهّم الاختصاص به، وقد تكلّف بعض الشارحين فقال: الشرع إما بمعنى الشارع، فاللام في الشرع للعهد، أي أصول الشارع المعهود وهو النبي ﷺ التي نصبها على المشروعات ثلاثة، والإضافة للتعظيم كبيت الله وناقة الله، وبمعنى المشروع، فاللام للجنس* أي أدلة الأحكام المشروعة.

ثم بيّن الثلاثة بقوله: **الكتاب:** والمراد به بعضه، وهو مقدار خمسمائة آية؛ لأنه أصل الشرع، والباقي قصص وأمثال وغيره. **والسنّة:** والمراد بها هنا أيضا بعضها ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل. **وإجماع الأمة:** أي إجماع مجتهدي** أمة محمد ﷺ؛ لأن هذه الشرافة مخصوصة بأمته ﷺ، وفي لفظ الأمة إشارة إلى أنه لا خصوصية لإجماع الصحابة وأهل المدينة وعترة النبي ﷺ على ما هو المذهب الصحيح، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ولما كان القياس أصلاً من وجه وفرعاً من وجه بخلاف الأصول الثلاثة؛ لأنها أصول من كل وجه، أفرده بالذكر.

القياس المستنبط: من هذه الأصول الثلاثة، أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (البقرة:٢٢٢)، والعلة المشتركة بينهما هي الأذى، كذا قالوا. أقول: فيه نظر؛ إذ من شروط صحة القياس عدم النص في الفرع، فإن كان المراد من الفرع اللواطة بالرجال فحرمته ثابت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا﴾ (النساء:١٦)،=

---

* **للجنس:** أي ليس للعهد لعدم المعهود والاستغراق؛ لأن هذه الثلاثة ليست بأصول بعض الأحكام، مثل وجوب الإيمان بالله وبالنبي؛ لأنه مثبت الثلاثة لا مثبت بها. ** **مجتهدي:** وذلك لأن المجتهدين هم المرادون من مطلق الأمة.

[كتاب الله]

أما الكتاب فالقرآن **المنزّل** على ....

= وقال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ (النمل:٥٥)، وإن كان المراد به اللواطة بامرأته فحرمتها أيضاً ثابت بالأحاديث الصحيحة، منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "لاينظر الله عزوجل إلى رجل أتى رجلا أو امرأة في دبرها ". [مصنف ابن أبي شيبة] ونظير القياس المستنبط من السنة: قياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين منه، بعلة القدر و الجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله ﷺ: "الحنطة بالحنطة"، رواه مسلم وغيره من أئمة الحديث. [مسلم، رقم:٤٠٦٦] ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة وطي أم المزنية بعلة الجزئية والبعضية على حرمة أم أمتها التي وطيها المستفادة من الإجماع؛ إذ الحرمة في المقيس عليه ثابتة بالإجماع لا نص فيه، بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطى. وفي قوله: "الأصل الرابع القياس" رد على منكري القياس. ووجه الضبط في الأربعة هو أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والأول إن كان متلوّاً يتعلق بنظمه الإعجاز ويجوز به الصلاة فكتاب، وإلا فسنّة.

والثاني إن كان قول كل الأمة من عصر فإجماع وإلا فقياس، وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق بالإجماع. وقول الصحابي إن كان فيما يعقل فملحق بالقياس وإلا فبالسنة، ثم إنك قد عرفتَ سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعا، فالمصنّف رحمه الله ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ عن أحوال الأدلة، فلذا بيّن الأدلة أولاً، ثم أراد أن يبيّن أحوال كل واحد منها مفصّلاً فشرع أولا في الكتاب فقال:

أما الكتاب*: اعلم أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب، وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنـــزل على نبينا عليه السلام وقد يطلق على غيره أيضاً، كما في العرف العام يراد به كتاب سيبويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب استعماله في العرف العام، وفي عرف الشرع على المجموع المعين المنـــزل على نبينا عليه السلام، فلذا جعله تفسيراً للكتاب، فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظيّ للكتاب؛ لأنه عرّف الكتاب بلفظ أشهر وهو القرآن، وأما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقي للقرآن، لا أن مجموع قوله: "فالقرآن المنـــزّل الخ" تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود، وهو الكتاب* في الحد، وأيضاً لا يفيد ما بعد القرآن؛ لأنه علم وقع الاحتراز به عما سواه، فأية فائدة في إيراد باقي الكلام، وقيل: القرآن هنا مصدر بمعنى المقروّ، شامل لكلام الله تعالى ولغيره، احتراز بما بعده من غيره. المنـــزل: احتراز عن الكتب الغير السماوية.

* الكتاب: وذلك لأن القرآن في الحد مذكور وهو والكتاب مرادف، فكأنه ذكر الكتاب في الحد وهو محدود.

الرسول ﷺ، **المكتوب في المصاحف**، المنقول عنه **نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً** في قول **عامة العلماء**، **وهو الصحيح** من مذهب أبي حنيفة رحمه الله إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق **جواز الصلاة خاصة**.

القرآن

أي لكن أبا حنيفة

الرسول: احتراز عن سائر الكتب السماوية، وقس عليه باقي القيود كما ستعلم، فحينئذ هذا حقيقي لكتاب ابتداؤه من قوله: فالقرآن إلخ. **المكتوب في المصاحف**: احترز به عن الوحي الذي ليس بمتلو؛ لأنه منـــزّل عليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف، وعن منسوخ التلاوة، كقوله تعالى: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما" الآية، واللام في المصاحف إن كان للجنس فيشمل جميع المصاحف، فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة، المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة، فيحصل الاحتراز بقوله: **نقلا متواترا**: لأن المشهورة الشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وإن كان للعهد، ويكون المراد بها مصاحف القراء السبعة، فقوله: "المنقول الخ" زائد لا فائدة فيه؛ إذ في مصاحف السبعة ليس إلا ما هو متواتر النقل، فتأمل. فإن قيل: قوله "المكتوب في المصاحف" لايشمل إلا المنقوش، فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ في صدور الرجال. أقول: لا ؛ لأن المراد به المثبت، فاللفظ مثبت حقيقةً والمعنى تقديراً.
بلا شبهة: أي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور؛ لأن المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم، وعند الخصاف احتراز عن المشهور؛ لأن المشهور عنده قسم من المتواتر ولكنه يورثُ الشبهة.
ثم اعلم أن الكتاب والقرآن عند أرباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه؛ لأن بحثهم عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية، فلذا أخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه، كالإنزال والكتابة في المصاحف والنقل، كما أخذ المصنف وبعضهم الإنزال والإعجاز فقط؛ لأن النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن؛ لتحققه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام، فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه. ولما فرغ عن تعريف القرآن شرع في تقسيمه ولكن مهّدَ لتقسيمه قوله: "وهو" إلخ. **النظم**: أي اللفظ، وإنما عبّر عن النظم رعايةً لجانب الأدب؛ إذ النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك، ومنه نظم الشعر، واللفظ حقيقة في الرمي.
والمعنى جميعا: لا أنه اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنه اسم للمعنى فقط، كما يتوهّم من تجويز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلاة بغير عذر، مع أن قراءة القرآن فيها فرض.
عامة العلماء: ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط دفع توهمه أولا.
وهو الصحيح إلخ: ثم دفع استدلال المتوهم ثانيا: إلا أنه إلخ. **جواز الصلاة خاصة**: وأما في غير جواز الصلاة فالنظم ركن لازم كالمعنى، حتى يجوز للجنب والحائض قراءة آية من القرآن بالفارسية؛ لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، وإليه يشير قوله: "خاصة"، فالحاصل لا يلزم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط؛ لأن ما جوّزه أبو حنيفة هو في حق جواز الصلاة خاصة (لكون حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى، ونظم القرآن بليغ عذب، فلعلّه يشتغل =

[أقسام النظم والمعنى]

وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة، الأول في وجوه النظم صيغةً ولغةً،

= نسبه عن الحضور التام)، لا في سائر الأحكام، فكيف يستدل به أن مذهبه هو ذاك، وقد صح رجوع أبي حنيفة إلى أقوال العامة في حق جواز الصلاة أيضاً كما رواه نوح بن أبي مريم، ذكره فخر الإسلام في شرح كتاب الصلاة، وهو اختيار القاضي أبي زيد وعامة المحققين، وعليه الفتوى، كذا في غاية التحقيق. وفي "الدر المختار": الأصح رجوعه إلى قولهما، وعليه الفتوى. فإن قلت: ما معنى قول المصنف: "إنه لم يجعل النظم ركناً لازماً"؛ لأن ركن الشيء جزءه وهو لاينفك عن الشيء، فكيف يكون الركن غير لازم؟ قلتُ: معناه أنه قد يسقط وجوبه شرعاً مع بقاء وجوب الركن الآخر، كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان، فإنه يسقط وقت الإكراه مع أنه ركن في الإيمان، فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلاة خاصة لأجل دليل لاح له.

وأقسام النظم والمعنى إلخ: واحترز به عما يرجع إلى غيره من القصص والأمثال، فإن أقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط؛ إذ القرآن بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه، والمراد من قوله: "الأقسام" التقسيمات؛ إذ ليس القرآن على أقسام أربعة بأن يكون بعضه يشتمل على العام والخاص والمشترك والمؤول، وبعضه يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم، بل جميعه ينقسم إلى الخاص وأخواته باعتبار، ثم جميعه ينقسم إلى الظاهر وأخواته باعتبار آخر، فهنا تقسيمات متعددة، وتحت كل تقسيم أقسام، والتقسيمات متباينة، والأقسام متداخلة. وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: "أقسام النظم أو المعنى فقط" تنبيهاً على أن منشأ التقسيم هو النظم الدال على المعنى، وهذا هو المراد بقوله: "أقسام النظم والمعنى" وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: أقسام النظم الدال على المعنى، دفعاً للتوهم الناشئ من قول أبي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى فقط. ولما بيّن فخرُ الإسلام الأقسام بعبارة متنوّعة فهمَ البعضُ أن التقسيمات الثلاثة الأول للنظم، والرابع للمعنى، وظنّ البعض من بعض العبارات أن الدلالة والاقتضاء للمعنى والباقي للنظم، والأمر الصحيح ما قلنا.

أربعة: وذلك لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه، فإن كان تقسيم اللفظ معناه باعتبار وضعه له فهو الأول، وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن كان باعتبار ظهور الدلالة وخفائها فهو الثاني وإلا فهو الرابع.

التقسيم الأول **في وجوه النظم**: والمراد بالوجوه أقسام،=

[الخاص]

وهي أربعة: الخاص **وهو كل لفظ** وضع لمعنى معلوم على الانفراد، ....
القسم الأول

= والصيغة* هي الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار التصرف، وقيل: باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات، واللغة: هو اللفظ الموضوع وهو يشتمل المادة والهيئة جميعًا، لكن المراد بها في هذا المقام المادة للمقابلة، والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضعُ، فصار معنى كلامه: التقسيم الأول في أقسام الكلام باعتبار الوضع، أي من حيث إنه موضوع معنى واحد أو أكثر، مع قطع النظر عن استعماله ودلالته. والحاصل هذا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بأن معناه واحد أو كثير كما ستعلم، وقدّم الصيغة على اللغة؛ لأن للعموم والخصوص تعلقاً زائدا بها. ألا ترى أن الفرق بين الرجل والرجال إنما حصل من الصيغة لا بالمادة؛ لأن مادتهما واحدة. وهي أي وجوه النظم صيغةً ولغةً، والحاصل أقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي.

أربعة: الخاص والعام والمشترك والمؤول، وذلك لأن اللفظ إن دلّ بالوضع على معنى واحد، فإما على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن دل على معان فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو المشترك.

وهو كل لفظ إلخ: فقوله: "كل لفظ" جنس شامل لجميع الألفاظ، سواء كانت موضوعةً للمعنى أو مهملة، وقوله: "وضع معنى" خرج به المهملات، والظاهر أن المراد بالمعنى جنسه، فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد أو أكثر، فيشمل المشترك والعام. وقوله: "معلوم" إن كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك؛ لأنه ليس بمعلوم المراد، وكذا يخرج به المؤول أيضاً؛ لأنه من أقسام المشترك حقيقةً وإن لحقه تأويل المجتهد، ولم يذكر هذا القيد فخر الإسلام بل أورد بدله لفظ "الواحد"، فقال: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد، ليخرج به المشترك؛ لأنه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة أو لأكثر، وإن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به؛ لأنه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ، فيخرج هو والعام بقوله: "على الانفراد". وقيل**: يخرج المشترك بقوله: "وضع لمعنى" بأن يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التنكير، ولذا لم يقيّده المصنفُ بقيد الوحدة، ويكون قوله: "معلوم" احترازاً عن المجمل؛ لأنه ليس بمعلوم عند السامع وإن كان معلوما عند الواضع. وقوله: "على الانفراد" يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تمّ التعريف بهذا، ولكن لما كان الخاص على ثلاثة أقسام خصوص الجنس كإنسان وحيوان، وخصوص النوع*** كرجل وامرأة. =

---

* الصيغة: وهي اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة، كذا قيل.

** قيل: القائل صاحب غاية التحقيق.

*** خصوص النوع: هو عندهم كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض.

وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد.

[العام]

والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعاً من المسمَّيات لفظاً أو معنى، ....
والقسم الثاني بشمل

= وخصوص العين* كزيد وعمرو، وكان خصوص العين كاملا في الخصوصية بحيث لا شركة فيه أصلا، عرّفه مفرداً بحيث يَخُصُّ هذا التعريف به، بخلاف الأول حيث كان شاملا للأقسام الثلاثة.

وكل اسم ولم يقل: "كل لفظ" كما قال سابقاً؛ لأن الدال على مسمى الذي أريد به الشخص المعين إنما هو الاسم فقط بخلاف المعنى، حيث يحصل الدلالة عليه من الحرف والفعل أيضاً، فلذا عمّم هنا وقال: كل لفظ وضع لمسمّى معلوم، أي لشخص معيّن فيخرج به خصوص الجنس والنوع، وكذا العام. فإن "المسلمين" مثلا لم يوضع لشخص معين بل لأفراد كثيرة، وبقي المشترك داخلا على الانفراد بأن لايكون شاملا لغيره، فيخرج به المشترك بين المشخصات؛ لأنه بالنسبة إلى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد، وقيل: إن الخصوص لما كان يجري بين الأعيان والأمور الذهنية أراد أن يبيّن التعريف لقسمي الخاص، فعلى هذا يكون المراد بالمعنى (في قوله السابق: وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الأمر الذهني كالعلم والجهل، لا مدلول اللفظ، حتى يشمل التعريف لخصوص الأعيان أيضاً، وبالمسمى (في قوله: كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الأعيان كزيد وبكر، فيكون التعريف السابق لخصوص الأمور الذهنية واللاحق خصوص الأعيان، ليكون الإشارة إلى أن الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف العموم، فإنه لايجري في المعاني، فتأمل.

كل لفظ الخ فقوله: "كل لفظ" جنس والباقي فصل، لكن المراد باللفظ في قوله: "كل لفظ" الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو العام، فلايرد أنه يشمل المهملات والموضوعات، وليس بعده مخصص يخرج المهملات. قوله: "ينتظم" يخرج به المشترك والخاص، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه لايشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية. قوله: "جمعا" خرج به التثنية، فإنها مثل سائر أسماء الأعداد، كالمائة داخلة تحت حد الخاص، وفي تنكير "جمعا" إشارة إلى عدم اشتراط الاستغراق خلافاً لأكثر مشائخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي وصاحب التوضيح، فإن عندهم الاستغراق شرط (فالعام عندهم: لفظ وضع وضعاً واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له)، فقوله: "وضعاً واحدا" يخرج المشترك، و"الكثير" يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد، و"غير محصور" يخرج أسماء العدد* ، فإن المائة مثلا وضعت بوضع واحد لكثير، وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له، =

* خصوص العين: هو عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض.
* أسماء العدد: فإنها موضوعة لواحد بالنوع كالرجل والفرس.

وحكمه **أنه يوجب الحكم** فيما يتناوله قطعاً ويقيناً، كالخاص فيما تناوله، وهو المذهب **عندنا خلافاً للشافعي** رحمه الله، ....

= لكن الكثير محصور. وقوله: "مستغرق لجميع ما يصلح له" يخرج الجمع المنكر*، نحو رأيت رجالا، والخاص عندهم لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحدا. وثمرة الخلاف أن الجمع المنكر وكذا العام الذي خُصَّ عنه البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص، بل واسطة، وعند هؤلاء عام. قوله: "من المسمَّيات" احترز به عن المعاني، فإن العموم عند متأخري مشايخنا لايجري في المعاني، فقد تمّ التعريف بهذا، ولكنه فسَّر الانتظام بقوله: "لفظا أو معنىً"، والمراد بالانتظام اللفظي أن يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع مثل المسلمين ورجال، وبالانتظام المعنوي أن يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كـ 'من وما والرهط والقوم'، فإن هذه الألفاظ عامة لتناولها جمعاً من المسميات باعتبار المعنى، وإن كان صيغها صيغ الخصوص.

فإن قلتَ: النكرة المنفية نحو: "ما رأيت رجلا" عامة كما صرح به القوم، ولا يشملها الحد؛ لكونها غير منتظمة لجمع من المسميات؛ لأن لفظ 'رجلا' لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه. قلتُ: لا ضير بخروجها؛ لأن كلامنا في حد العام الحقيقي، وعمومها مجازي، ولو سلّم فالحد لبيان العام صيغة ولغة، لا لمطلق العام. وعمومها ليست بالصيغة بل بالضرورة. ولما فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمها، ولما كان حكم الخاص متفقا عليه أشار إليه إجمالا، وبيَّن حكم العام فقال: 'وحكمه' أي الأثر الثابت بالعام. **أنه يوجب الحكم**: المصطلح** عند الفقهاء، فقوله: "يوجب الحكم" رد على من ذهب من عامة الأشاعرة إلى أنه مجمل يجب التوقف ما لم يقم دليل عموم أو خصوص، والجواب: أنه يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال، وقوله: "فيما يتناوله" ردّ على من ذهب من الثلجي والجبائي إلى أنه يثبت به الأدنى، وهو الثلاثة في الجمع، والواحد في غيره؛ لأنه المتيقن، بخلاف الكل فإنه مشكوك، والجواب: هذا إثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح، ولو سلّم فالاحتياط في الكل. وقوله: "قطعا ويقينا" رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمتكلمين أن موجبه ليس بقطعي. **عندنا** أي عند عامة مشايخنا العراقيين كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد وعامة المتأخرين. **خلافا للشافعي** رحمه الله وجمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ أبي المنصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا، فإن عندهم موجبه ليس قطعيا، بل ظني يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، حتى يصحّ تخصيص العام =

---

* **الجمع المنكر**: عند البعض مستغرق كثمرة خير من جرادة، وعند البعض غير مستغرق كما هو الظاهر من مذاهب من ذهب إلى كونه غير عام.

** **المصطلح**: فلاتقع إلى ما في "قمر الأقمار" أن المراد به العلم والفهم؛ لأن فساده ظاهر، ولا إلى ما في السامي أن المراد به الحكم الشرعي؛ إذ فساده أظهر.

إلا إذا لحقه **خصوص** معلوم أو مجهول، **كآية الربا** في البيع فحينئذ **يوجب الحكم** على تجوز ان يظهر الخصوص فيه **بتعليله** أو **بتفسيره**.

أي العام — أي حين لحوق الخصوص — أي عدم

= من الكتاب بخبر الواحد والقياس. **خصوص**. أي مخصص، وهو* إما كلام مستقل أو غير الكلام، كالعقل والعادة والحس، وزيادة بعض الأفراد ونقصان بعضها، فبعد العام المخصوص منه البعض لايبقى قطعيا عند الجمهور، سواء كان المخصوص معلوم المراد كالمستأمن، حيث خص من قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ (التوبة ٥)، فإنه عام فخُصّ منه المستأمن بقوله تعالى. ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره﴾ (التوبة ٦)، وهذا المخصص كلام، والمخصوص منه -وهو المستأمن- معلوم، أومجهول المراد كالربا، حيث خصّ من قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ (البقرة:٢٧٥)، فإنه عام لدخول لام الجنس فيه أو الاستغراق، يشمل البيع المشتمل على الربا والخالي عنه، فخصّ منه الربا وهو مجهول؛ لأنه في اللغة: الفضل المطلق، والبيع إنما شرع للفضل، فلو يكون الفضل المطلق حراما ينسدّ باب البيع، فعلم أن المراد به غيره فصار مجهولا، فبيّنه النبي ﷺ بقوله: "الحنطة بالحنطة" الحديث.

كآية الربا الخ: أي كالتخصيص الثابت في البيع بآية الربا، وهي ﴿وحرم الربا﴾ (البقرة:٢٧٥)، فإن المخصوص وهو الربا في هذه الآية مجهول المراد قبل بيانه عليه السلام، لا أن التخصيص في آية الربا مجهول، والمصنّف لم يتعرّض لمثال المعلوم إشارةً إلى أن هذا المثال يصلح للمعلوم أيضاً بعد بيانه ﷺ، كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صلى الله عليه وسلم. **يوجب الحكم**: أي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي على تقدير كون الخصوص معلوم المراد، وفي الكل على تقدير جهالة الخصوص. **بتعليله**: أي الخصوص المعلوم، هذا على تقدير كون الخصوص معلوما. **بتفسيره**. أي الخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولا. والحاصل أن العام قبل التخصيص قطعي فيما يتناوله، وبعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا يصير ظنيّا؛ وذلك لأن المخصوص إذا كان معلوما كالمستأمن فالظاهر أن يكون المخصص معللا؛ لأنه كلام مستقل، والأصل في النصوص التعليل، فإذا صار معللا فيسري احتمال التخصيص في الباقي أيضاً لوجود علة الخصوص.

ألا ترى أنه خصّ من قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ (التوبة ٥)، المستأمن بقوله الآخر، وعلم أن علته العجز عن الحرب، وخص من الباقي النسوان والصبيان والعميان والشيوخ والراهبون أيضا بتلك العلة، فإذا سرى احتمال التخصيص إلى الباقي بعد تعيين الخصوص المعلوم لم يبق قطعيا في الباقي، وهذا معنى قوله: "على تجوز" أي على احتمال أن يظهر الخصوص فيه بتعليله، وإذا كان مجهولا كالربا فيلحقه التفسير من الشارع، وبعد لحوق التفسير يصير معلوما ومحتملا للتعيين كالخصوص المعلوم، ألا ترى أنه لما فسّر عليه السلام الربا بالأشياء الست وصار معلوما، =

---

* **وهو**: وذلك لأن الخصوص عندنا لايكون بكلام غير مستقل كالشرط والغاية والاستثناء والصفة خلافاً للشافعي.

[المشترك]

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان أو أسام، لا على سبيل الانتظام.
أي لفظ

= وعلم أن اللغة القدر والحس أحق بالأشياء الستة، مثل الحصّ والأرز، فسرى الاحتمال إلى الباقي بالعلة فلم يبق قطعيا، وهذا معنى قوله: "أو بتفسيره" ولكنه لا يسقط الاحتجاج به، وذلك لأن الخصوص يشبه الناسخ بصيغته من حيث إنه كلام مستقل كما أن الناسخ يكون كلاما مستقلا، ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث أنه يبين أن المخصوص لم يدخل تحت الحكم، كما أن الاستثناء يبين أن المستثنى خارج عن صدر الكلام، والاستثناء اشبه به أمر غير مستقل فحصل للخصوص - سواء كان معلوما أو مجهولا - وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال.
وإذا تقرّر هذا فنقول: إن الخصوص إن كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عن السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ المجهول فيسقط بنفسه، ولا يتعدى جهالته إلى العام كما أن الناسخ المجهول لايسقط المنسوخ من جهة عدم استقلاله، فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة في العام كاستثناء المجهول، فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين، واليقين لا يزول بالشك، فلا يزول العام، ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنياً يوجب العمل دون العلم، وإذا كان الخصوص معلوماً فمن استقلاله يصح تعليله، فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام؛ إذ لايدرى كم خرج من القياس، ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما أن الاستثناء لايصح تعليله؛ لأنه ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام، فيكون ما وراء المخصوص معلوما فبقي العام بحاله، فوقع الشك في عدم حجية العام، وقد كان حجيته ثابتاً بيقين، فلا يزول بالشك. هذا هو تشريح الكلام حيث يكشف به المرام، وأما تحقيق المقام فهو إن قصرّ العام لا يخلو إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل، على الأول إن كان المخرج معلوما فهو حجة بالاتفاق، وإن كان مجهولا كما إذا قال: "عبيده أحرار إلا بعضا"، لا يكون حجة ما لم يتبين المراد، وعلى الثاني وهو التخصيص عند الحنفية إن كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية في الباقي، وإن كان غيره سوى الكلام كالعادة وزيادة بعض الأفراد على البعض والحس فالظاهر أنه لا يبقى قطعيا؛ لاختلاف العادات وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء وخفاء الزيادة والنقصان. نعم إذا يعلم القدر المخصوص قطعا فيبقى الباقي قطعيًا، وإن كان الكلام فعند الكرخي لايبقى الباقي حجة أصلا، وعند البعض إن كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي، وإن كان مجهولا يسقط المخصص بنفسه ويبقى العام قطعيا، والمذهب المختار ما هو في المتن من أنه بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا يبقى ظنياً ولايسقط، حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس.
اشترك فيه إلخ: قوله: "وهو ما" جنس والباقي فصل، والمراد بالاشتراك الاشتراك بحسب الوضع؛ لأن هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي، ومعنى الاشتراك أن يحتمل كل واحد من مفهومات اللفظ أن يكون المراد به احتمالا على السواء فخرج به الخاص، ولم يخرج به العام؛ لأنه لفظ يشترك فيه أسام، وقوله: "لا على سبيل الانتظام" =

وحكمه: **التوقف** فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه.
الحكمة

[المؤول]

والمؤول وهو ما ترجّح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي.
والقسم الرابع

= معناه أن لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل، فخرج به العام. وقوله: "معان أو أسام" تقسيم للمحدود لا للحد؛ لأن المشترك على قسمين: أحدهما ما يكون فيه اشتراك المعاني كلفظ النهل للري والعطش، وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الأسامي أي المسمّيات يعني الأعيان الخارجية كلفظ العين، فإنه يشترك فيه الأعيان الخارجية، كالشمس والركبة والجارية والذهب والينبوع. والمراد بالجمع في قوله 'معان أو أسام' ما فوق الواحد، وإنما أتى بصيغة الجمع بمناسبة قوله في تعريف العام 'جمعاً من المسميات'، فاندفع ما قيل: إن الجمع يوهم أن عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم، وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين أو الاسمين كالقرء.

ثم اعلم أن المراد من قوله 'المشترك': المشترك الاصطلاحي، ومن قوله 'ما اشترك': الاشتراك اللغوي، فلا دور.

وحكمه التوقف الخ: يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني، سوى أن المراد به حق لغرض أن يتأمل فيه ليترجح بعض المعاني بالتأمل؛ لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني على السوية، والمراد منها واحد، فلا بد من التأمل، كما تأمل علماؤنا في لفظ "القرء" المشترك بين الطهر والحيض، فظهر لهم أن المراد به الحيض بعدة وجوه: أحدها أنه ورد بلفظ الجمع، وأقله ثلاثة، وإذا يراد الطهر لا يحصل الثلاثة، والثاني ورد لفظ 'ثلاثة'، وإذا يراد الطهر يزيد على الثلاثة أو ينقص منها. والثالث أن القرء يدل على معنى الجمع والانتقال، وهذا المعنى يوجد في الحيض؛ لأنه دم، والدم يجتمع في الرحم في أيام الطهر ثم ينتقل، بخلاف الطهر. **والمؤول** مأخوذ من آل يؤول إذا رجع، وأولته حقّقته وصرفته، فإنك إذا عينت أحد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة. **ما ترجح إلخ** وقيّد بهذا؛ لأن المراد من المؤول هنا هو المؤول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه، لا المطلق؛ لأن الخفي والمشكل والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظنيّ يصير مؤوّلا أيضاً، ولكنه من أقسام البيان لا من أقسام الصيغة.

بغالب الرأي أي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو بغيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق، كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ (البقرة: ١٨٧)، علم أنه من الحل، وفي قوله ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾ (فاطر: ٣٥)، يعرف أنه من الحلول، أو في السياق كما في القرء يعلم أنه الحيض نظراً إلى ما قبله من الثلاثة، =

وحكمه العمل به على احتمال الغلط.

والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة.

[الظاهر]

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة.
المصطلح

= والحاصل أن المؤوّل قسم من امشترك حصل ترجح أحد معانيه بتأويل المجتهد، وكان قبل أن يترجح أحد معانيه على الآخر مشتركا. والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من سائر ما دلّ عليه اللفظ، وإنما عدّ المؤول من أقسام النظم صيغةً ولغةً وإنه حصل بفعل التأويل؛ لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن إضافة الحكم الدليل الأقوى أولى، ولذا أضافوا الحكم في المنصوص عليه إلى النص لا إلى العلة؛ لأنه أقوى منها، كالمجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا، والحال أن خبر الواحد لايفيد اليقين، فالحكم بعد البيان أضيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى خبر الواحد.

وحكمه إلخ. أي حكم المؤول وجوب العمل به، فيجب العمل بما تقرّر من تأويل المجتهد، مع احتمال أنه غلط، والصواب في الجانب الآخر، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي فالرأي يحتمل الصواب والخطاء، فيكون الثابت به محتملا. وإن كان بخبر الواحد فهو أيضاً ظني، وبالجملة إنه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده، ثم شرع في التقسيم الثاني فقال: والقسم الثاني إلخ: أي التقسيم الثاني في طرق إظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص والعام، يعني كيف يظهر المعنى من النظم سوقاً أو غير سوق، محتملا للتأويل أو لا، والحاصل أن هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور.

وهي: أي الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان. أربعة. لأنه ظهر معناه، فلا يخلو من أن يحتمل التأويل أم لا، على الأول إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر وإلا فهو النص، وعلى الثاني إن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فهو المحكم، وتلك الأقسام متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية، لكنها متداخلة بحسب الوجود خلافاً للمتأخرين، فإن عندهم أقسام متباينة؛ لأنهم يشترطون في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى، وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما، وفي المفسر احتمال النسخ، وسيجيء الإشارة إليه.

ف: اعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق بالمفرد.

ظهر المراد: للسامع، والمراد بالظهور معناه اللغوي، فلا دور. بنفس الصيغة: أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا قرينة تنضم إليه، واحترز به عن الخفي والمشكل وغيرها؛ إذ ظهور المعنى فيها يتوقف على أمر آخر بعد السماع. ثم اعلم أن كثيرا من المحققين كشارح البديع قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو أن لايكون مسوقا له؛ لأنه هو الفارق بينه وبين النص، وهذا هو الحق؛ لأن زيادة الوضوح في النص إنما هي لأجل=

[النص والمفسر]

القسم الثاني　　كائن　　أي هذا الكلام　　أي حق

والنص وهو ما ازداد **وضوحاً** على الظاهر **بمعنى في المتكلم**، نحو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوْا ما طابَ لكمْ منَ النسَاء﴾ الآية، فإنه ظاهر **في الإطلاق**، نص في بيان العدد؛ لأنه سيق الكلام **لأجله**.

والقسم الثالث　　أي الكلام　　أي وضوح　　إن كان عاماً

والمفسّر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص **والتأويل**، نحو قوله تعالى: ﴿**فَسَجَدَ الملائكةُ كُلُّهُمْ أجمَعُوْنَ**﴾.

= أنه مسوق للمراد، فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء، وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول، واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي أبي زيد وصدر الإسلام أبي اليسر وسيد الإمام أبي القاسم على أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه، سواء كان مسوقاً أو لم يكن، وقال: ليس زيادة النص على الظاهر بهذا، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم إليه.

وضوحاً: على وضوح الظاهر. **بمعنى**: متعلق بقوله: "ازداد". **في المتكلم**: بأن ساق المتكلم كلامه لأجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى، ويقال أيضاً: النص لكل سمعي كتاباً كان أو سنةً أو إجماعاً وقد يخصّ بالأولين.

من النساء: بيان لـ"ما"، وإنما عبّر بـ "ما" التي لغير العقلاء؛ لأن الإناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء.

في الإطلاق: أي في إباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء؛ لأن أدنى مرتبة الأمر الإباحة، وإنما اختار لفظ "الإطلاق" إشارةً إلى أن الأصل في النكاح الحظر، والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو الحرمة. **لأجله**: أي لأجل بيان العدد، قال تعالى: ﴿فَانكِحُوا ما طابَ لكُم من النساء مثنى وثُلاثَ ورُباعَ فإن خِفتُمْ ألا تعدلوا فواحدة﴾ (النساء: ٣)، فدلّ هذا على أن السوق لبيان العدد، والغرض من الكلام هذا، ويفهم الإباحة في ضمنه.

والمفسر: مشتق من الفسر الذي هو الكشف، والتفسير مبالغة الفسر، فيراد به كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد، فلذا يحرم التفسير بالرأي؛ لأنه لايفيد القطع، ولا يحرم التأويل به؛ لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهر بلا جزم. **والتأويل**: إن كان خاصاً، وفيه إيماء بأن النص يحتمل التخصيص والتأويل، كالظاهر يعني المفسر ما حصل فيه الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد أصلاً، وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل.

﴿**فسجد الملائكةُ كُلُّهمْ أجمعُون**﴾: فإن قوله تعالى ظاهر في سجود سائر الملائكة، لكنه يحتمل التخصيص بأن يراد البعض، كما في قوله تعالى: ﴿إذْ قالت الملائكةُ يا مريمُ﴾ (آل عمران: ٤٥)، والمراد جبرائيل، فلما قال: "كلهم" صار نصاً وزاد الوضوح على الأول، وانقطع ذلك الاحتمال، ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق. =

وحكمه الإيجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتأويل إلا أنه يحتمل النسخ.
كما عرفت لكن المفسّر

[المحكم]

فإذا ازداد قوةً وأحكم المرادُ به عن التبديل سمّي محكماً، وإنما يظهر التفاوت في
أي امتنع عن النسخ
موجب هذه الأسامي عند التعارض.

= فلما قال: "أجمعون" انقطع ذلك الاحتمال أيضاً فصار مفسّرا. واعترض بأنه ليس مفسرا؛ لأنه قد استثني منه إبليس، فاحتمل التخصيص؟ أجيب بأن الاستثناء ليس بتخصيص، وقد يقال: إن المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه، فاندفع كل ما يرد على هذا من أنه يحتمل أنهم سجدوا متفرقين، وإنه يحتمل المجاز وغيره، وقد يقدح بأن قوله تعالى هذا خبر لايحتمل النسخ وإلا يلزم الكذب عليه تعالى، فينبغي أن يكون محكما. أجيب: بأن أصل الكلام يحتمل النسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال لعارض كونه خبرا. أقول: الأولى في المثال قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (التوبة:٣٦)؛ لأنه من الأحكام، وهذا من القصص والأخبار.

ف: وقد يقال: المفسر أيضاً لكل مبين بقطعي، فيشمل المجمل المبين، فبهذا الاصطلاح المبين بظني سواء كان خبرا واحدا أو قياسا أو غيره من المظنونات مؤول بإزائه. وحكمه إلخ: أي حكم المفسر إثبات الحكم قطعا. يحتمل النسخ بأن يكون منسوخا، وهذا في عهده ﷺ وإلا فبعده الكل محكم لغيره؛ لأن الناسخ لا يكون إلا وحياً، وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين ﷺ. قوة: ولم يقل: "وضوحا" كما قال صاحب التوضيح؛ لأن المفسّر إذا بلغ من الوضوح بحيث لايحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه. نعم يزداد قوةً بواسطة تأكيد أو تأييد حتى يدفع عنه احتمال النسخ. به: أي بسبب ازدياد القوة. محكما: أي من أحكمتُ الشيء: أتقنتُه أو أحكمتُ فلاناً: منعتُه، والمحكم يمنع التخصيص والتأويل، ويدفع النسخ والتبديل. وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثاني، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال:٧٥)، وقوله عليه السلام: "الجهاد ماض مذ بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال". رواه أبو داود [رقم:٢٥٣٣]، وفي معناه مسلم.

ف: اعلم أن انقطاع احتمال النسخ والتأويل على وجهين: أحدهما ما يكون لمعنى في ذات الكلام كآيات التوحيد والصفات، أو لورود لفظ يدل نصا على توقيت أو تأبيد، وهذا المحكم لعينه، والثاني ما يكون بوفات النبي ﷺ ويسمّى محكماً لغيره. ولما كان يرد أن الأقسام الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقيناً كما سيأتي، فما الفرق بين موجبات هذه الأسامي؟ دفعه بقوله: وإنما إلخ. يظهر التفاوت إلخ: بين الأقسام، فإذا وقع التعارض بين الظاهر والنص يؤخذ بالنص، وإذا تعارض النص والمفسّر يعمل بالمفسّر، وإذا تحقّقَ التعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم، وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري؛ لأن من شروط التعارض الحقيقي أن =

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً.

= يكون المتعارضان مساويين، ولا مساواة بين هذه الأقسام. مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ (النساء:٢٤)، أي ما وراء المذكور من المحرمات، سواء كان زائدا على الأربع أو لا، فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع؛ لأنها داخلة في "ما وراء ذلكم" أي المحرمات المذكور سابقا، وهو مسوق لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد، مع قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء:٣)، فإنه سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضا فترجح النص.

ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في المستحاضة: "تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي". [الترمذي، رقم:١٢٦] فقوله ﷺ: "عند كل صلاة" نص يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلاة في ذلك الوقت، حتى من صلّتْ فرضاً في وقت الظهر، ثم أرادتْ أن تصلي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب الشافعي، ولكن يحتمل أن يكون "عند" بمعنى الوقت، فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب أبي حنيفة ﷺ. مع قوله ﷺ "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - ﷺ - عن النبي ﷺ كما في شرح "مختصر الطحاوي"، فإن هذا مفسّر لايحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت صريحا، فترجّح هذا، فتأمل. ومثال تعارض المفسّر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق:٢) مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (النور:٤)، فإن الأول مفسّر يقتضي قبول شهادة المحدودين في القذف بعد التوبة؛ لأنهما حينئذ صارا عدلين، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد صريحا، فترجّح هذا.

أما الكل: أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم. يقينا: أي يثبت ما اشتمله على سبيل اليقين، هذا في القسمين الآخرين اتفاقيٌّ، وأما الظاهر والنص ففيهما اختلاف، فذهب العراقيون من مشائخنا كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد وعامة المتأخرين إلى أنهما كالمفسّر والمحكم في إثبات الحكم يقينا، وذهب البعض كشيخ أبي المنصور ومن تبعه إلى أن حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد، لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً، والحق هو الأول؛ لأن الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لايضرُّ اليقين، وبه رضي المصنّف.

والحاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً ويقينا مساوية، وإنما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجح أحدهما على الآخر، ولما كانت الأشياء تتبين بأضدادها ولم يكن أحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأي القدماء، بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول، فإن الخاص ضد العام، والمؤول بعد التأويل ضد المشترك، وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط.

[المتقابلات]

ولهذه الأسامي **أضداد تقابلها**.

[الخفي]

فضد الظاهر **الخفي**، وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بطلب **كآية السرقة**، فإنها خفية في حق **الطرار والنباش** لاختصاصهما **باسم آخر** يعرفان به.

أضداد تقابلها والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة، وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام: الأول تقابل المتناقضين كالإنسان واللا إنسان، والثاني تقابل الضدين، وهو أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض، والثالث تقابل المتضايفين كتقابل الأب والابن، والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة، ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الضد على كل واحد من المقابلات الأربعة، فلذا فسّرنا الضد بما قلنا.

الخفي إلخ يعني الخفي اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل، لا لنفس الصيغة، بأن يكون صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي، لكن صار خفيّاً بعارض بأن يختص باسم آخر لاشتمالها على زيادة على مفهومها أو نقصان كما ستعرف في الطرار والنباش. وقوله: "بعارض غير الصيغة" خرج به الأقسام الأخر. فقوله: "لا ينال إلا بطلب" ليس قيدا احترازيا. فإن قلت: كان ينبغي أن يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة أي اللفظ؛ لأنه مقابل الظاهر، وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة؟ قلتُ: لو كان كذا لكان فيه خفاء زائد، وكان مشكلا ومجملا، ولم يكن في أول مراتب الخفاء كما أن الظاهر في أول مراتب الظهور لم يكن مقابلا للظاهر، فلا بد أن يكون فيه خفاء قليل، وهو إنما يكون بعارض من غير الصيغة.

كآية السرقة وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة:٣٨)، فإنها وإن كانت ظاهرةً في مفهومها الشرعي واللغوي، وهو إيجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض الأفراد وهو الطرار إلخ. الطرار: الطر: القطع، والطرار من يأخذ مع حضور المالك بغفلة.

والنباش هو من يسرق كفن الميت بكشف القبر. النبش إبراز المستور وكشف الشيء، ومنه النباش. [قاموس] وإنما خفيت هذه الآية في حق الطرار والنباش. باسم آخر إلخ. حيث يقال لأحدهما: الطرار، والثاني: النباش، ولا يعرفان باسم السارق، وذلك لزيادة معنى السرقة في الطرار الذي يأخذ عن قاصد للحفظ حاضر يقظان بعارض غفلة، فيكون فعله أتم من السارق الذي يأخذ عن قاصد للحفظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبة، ونقصان معنى السرقة في النباش؛ لأنه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه، ولا هو أهل لذلك، فيكون فعله أنقص من السارق، فإذا وقع الخفاء في حق الطرار والنباش فنظرنا، كما هو حكم الخفي، فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة، فأوجبنا عليه الحد بالدلالة، =

وحكمه النظر فيه؛ ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان، فيظهر المراد منه.

[المشكل]

وضد النص **المشكل**، وهو ما لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب؛ لدخوله في **أشكاله**، وحكمه **التأمل بعد الطلب**.......................

= كما ثبت حرمة الضرب والشتم بدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (الإسراء:٢٣)، لاشتمالهما على زيادة الأذى. وفي النباش النقصان فوجد الشبهة، فلم يوجب الحد وهو القطع؛ لأن الحدود تندرئ بالشبهات.

وحكمه إلخ أي حكم الخفي النظر فيه، أي طلب معاني اللفظ ومحتملاته؛ ليعلم أن اختفاءه في بعض الأفراد إما لزيادة المعنى فيه على الظاهر أو لنقصانه، فيظهر المراد حينئذ، فيحكم في الأول دون الثاني. **المشكل** مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله، بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به.

أشكاله إشارة إلى سبب الخفاء وزيادة خفائه على الأول؛ لأن من دخل في الأشكال يكون أكثر اختفاء مما لم يدخل، وإيماء إلى مأخذ الاشتقاق كما بينّا. والحاصل أن المشكل كلام ازداد خفاؤه على الخفي حصول الخفاء فيه؛ لنفس الصيغة، ومن مفهومه الوضعي لدخوله في أمثاله؛ لكونه محتملا لمعان، كل واحد يمكن إرادته، ولذا يحتاج فيه إلى التأمل بعد الطلب، فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة. والخفي كرجل اختفى بنوع حيلة من غير تغير اللباس والهيئة، فإذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صار مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر. **التأمل بعد الطلب** أي حكم المشكل أن يعتقد أولاً أن ما هو مراد الله تعالى به فهو حق، ثم يطلب معاني الألفاظ ومحتملاتها ثم يتأمل، أي ينظر في القرائن التي بها يتميز المراد عن غيره إلى أن يحصل المراد. مثاله قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ (البقرة:٢٢٣)، فإن معنى "أنى شئتم" أشكل على السامع؛ لاستعماله بمعنى أين، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكِ هَذَا﴾ (آل عمران:٣٧)، أو بمعنى "كيف" كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾ (آل عمران:٤٧)، فاحتمل أن يكون المراد كلا منهما، والأول يقتضي أن يجوز الوطء من أي مكان شاء الرجل من القبل والدبر، فتحل اللواطة.

والثاني يقتضي عموم الأحوال بأن يجوز الوطء قاعدا أو قائما أو مضطجعاً، فإذا نظرنا في القرائن فعلمنا أن المراد به الثاني؛ لأن الدبر ليس محل الحرث بل محل الفرث، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة:٢٢٢)؛ إذ لو كان المراد عموم المواضع فأي فائدة في تقييده بقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة:٢٢٢)؛ فتأمل ولا تكن مع الغاوين.

[المجمل]

وضد المفسّر **المجمل** وهو ما **ازدحمت** (أي الكلام) فيه **المعاني، فاشتبه** المراد به اشتباهاً لايدرك (المراد) إلا ببيان من **جهة المجمل كآية الربا.**

المجمل: مأخوذ من أجمل الأمر أبهمه. وإنما صار مقابلا للمفسر؛ لأن المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها إلا النسخ، كذا المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر، فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس.

ازدحمت: أي تدافعت حتى يدفع كل واحد من المعاني غيره. المعاني: المراد بالمعنى هنا مفهوم اللفظ، لا ما يقابل الجوهر، والجمع باعتبار ما فوق الواحد؛ ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا انسدّ باب الترجيح، فاندفع ما أورد الشارح المحقق، فهذا جنس يشمل المشترك والخفي والمشكل.

فاشتبه: أي بسبب الازدحام اشتباهاً زيادة إيضاح لبيان سبب الاشتباه. جهة المجمل: بالكسر، فصل خرج به الخفي والمشترك والمشكل؛ لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم، فالبيان إن كان شافيا قطعيا كبيان الصلاة والزكاة صار المجمل مفسّرا، وإن كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولاً، وإن لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا، ويخرج عن حيز الإجمال إلى الإشكال، فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل. كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة، فإن الربا لكونه اسم جنس محلى باللام ليستغرق جميع أنواعه، والنبي ﷺ لم يبيّن إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها، ولذا انعقد الإجماع على أن الربا غير مقتصر عليها، فبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم، ولذا قال عمر ؓ: "خرج النبي ﷺ ولم يبيّن لنا أبوابَ الربا". [كشف الأسرار] إلا أنه يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيما بيّنه ﷺ، كما وقف المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة، فصار الربا في الأشياء الستة مؤوّلا وفي غيرها مشكلا.

وليعلم أن المجمل على ثلاثة أنواع: النوع الأول ما حصل الإجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الإقدام، كالمشترك إذا انسدّ باب الترجيح. والنوع الثاني ما حصل فيه الإجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه، كالهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (معارج ١٩)، فبيّنه الله سبحانه بما بعده: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (معارج ٢١-٢٠). والنوع الثالث ما حصل الإجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا. وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول المصنّف في حد المجمل: "ما ازدحمت فيه المعاني" لايشمل إلا النوع الأول كأن ازدحام المعاني إنما هو فيه فقط. فقد تكلّف الشراح في توجيهه، فقيل: المراد بازدحام المعاني أعمُّ من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك، أو باعتبار غرابة اللفظ أو إبهام المتكلم، فإن في القسمين الآخرين ازدحام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديراً، بأنه إذا لم يعلم السامع المراد منه فينتقل ذهنه مرةً إلى المعنى ومرةً إلى غيره، فثبت الازدحام. والأولى أن يقال: إن قوله هذا زائد في التحديد، فالحدُّ الصحيح هو: ما اشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا بالاستفسار، فتأمل وتشكر. كآية الربا: قد عرفت وجه إجمالها فتذكر.

وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به إلى أن يأتيه البيان.

[المتشابه]

وضد المحكم المتشابه، وهو ما لا طريق لدركه **أصلا** حتى سقط **طلبه. وحكمه التوقف** فيه أبداً على اعتقاد **حقية المراد** به.

وحكمه إلخ: يعني حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل إلى أن يلحقه البيان من جهة المتكلم، مع اعتقاد أن ما هو المراد به حق. وضد المحكم: فكما أن المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث أمن عن النسخ كذلك المتشابه بلغ في نهاية الخفاء، حيث انقطع رجاء البيان عنه. أصلا: لا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا، وإلا فيطلع على المراد منه في الآخرة.
طلبه: أي طلب ما يدل على المراد منه، فخرج الخفي والمشكل والمجمل، فالمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى انقطع أثره وانقضى جيرانه وأقرانه. وحكمه التوقف إلخ: في حقنا؛ لأن النبي ﷺ كان يعلم بالمتشابهات كما صرّح به فخر الإسلام في أصوله. حقية المراد: على سبيل الإجمال، وإن لم يعرف ما أراد الله به على سبيل التعيين، فإنا نعلم يقينا أنه صادر من حكيم، فله معنى لطيف وليس بمهمل؛ لأن الحكيم لا يخاطبنا بالمهمل.
ف: ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من أهل السنة من أصحابنا وأصحاب الشافعي رحمه الله إلى أنه لايعلم المراد منه إلا الله، وهو مختار القاضي أبي زيد وفخر الإسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين، فيجب عندهم الوقف على قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (آل عمران:٧)، كما هو قراءة ابن مسعود وأبيّ وابن عباس رضي الله عنهم. ويجب الابتداء بقوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ (آل عمران:٧)، وخبره: ﴿يقولون آمنا به﴾، وهو ثناء مبتدأ من الله بالتسليم والإيمان بأن الكل من الله، وذهب أكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة إلى أن الراسخ أيضاً يعلم تأويله، وأن الوقف على قوله تعالى: ﴿والراسخون في العلم﴾ (آل عمران:٧)، لا على ما قبله.
فإن قلت: فما الفائدة في إنزالها على المذهب الأول؟ قلتُ: الابتلاء، وهو إنما يكون على خلاف المتمني وترك الهوى، فهوى العالم الاطلاع على كل شيء، فابتلي بتركه، وهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض، فابتلي به. فإن قلت: أنتم في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع، والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى فكيف يعرف به الحكم؟ قلتُ: كلا، بل يعرف به حكم شرعي، وهو وجوب الاعتقاد بأن لله تعالى صفة يعبر عنها باليد، والوجه والاستواء مثلا وإن لم نعرف ما أريد منها، وقد ضل بعضُ الناس حيث ذهبوا إلى أن له تعالى يداً ووجهاً وهو قاعد على سريره كما هو شأن المجسمات، ولم ينظر آيات التنزيه من ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى:١١)، و﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ (النحل:١٧)، ولذا سدّ المتأخرون هذا الباب وتأوّلوا المتشابهات.
ف: ثم المتشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلا كالمقطعات في أوائل السور، مثل: الم، وحم، ونوع يعلم معناه لغةً لكن لا يعلم ما هو المراد منه؛ لأن ظاهره يخالف المحكم، كقوله تعالى: "وجه الله" و"يد الله" و"الرحمن على العرش استوى".

[الحقيقة]

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب **البيان**، **وهي أربعة**: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية. **فالحقيقة** اسم **لكل لفظ** أريد به ما وضع له.

أي النظم

ولما فرغ عن التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال: والقسم الثالث إلخ: أي التقسيم الثالث من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً في معناه. يعني هذا تقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من أنه مستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره، أو استعمل حيث يظهر منه المعنى وينكشف، أو بحيث يستتر، فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنّف بعده، ولكن لما توهّم بعضهم أن هذا التقسيم يحصل منه القسمان فقط، وهما الحقيقة والمجاز، وأما الصريح والكناية فقسم مبهما، وذلك لأنه لو ينقسم إلى أربعة أقسام لايحصل التباين بين الأقسام، ولا بدّ منه زاد قوله:"وجريانه".

البيان: أي بيان المعنى من حيث أنه بطريق الانكشاف فيكون صريحا، أو من حيث الاستتار فيكون كناية، إشارة إلى أن هذا التقسيم ينقسم إلى أربعة أقسام، فالحقيقة والمجاز راجعان إلى الاستعمال، والصريح والكناية إلى الجريان، وهذا التباين يكفي وإن كان اعتبارياً، ويمكن أيضاً أن يقال: إن اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا بالوضع، يتصف بكونه حقيقةً أو مجازاً أو صريحاً أو كنايةً، أشار المتكلم بقوله "في استعمال ذلك النظم"، وإلى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله "وجريانه في باب البيان".

وهي أربعة: لأن اللفظ إن استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غيره فهو المجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح، وإلا فهو الكناية. فالحقيقة: فَعِيْلَةٌ من حقّ يَحقُّ بمعنى ثبت، فَعيلةٌ ثابتٌ، وموصوفها اللفظ، والتاء لنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الذبيحة. فالوجه أن اللفظ إذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه، وفي لفظ الحقيقة أقوال أخر، تركناها خوفاً لتطويل، فمن شاء فليراجع إلى "شرح البديع". لكل لفظ إلخ: فاللفظ جنس يشمل المهمل والمجاز، وقوله: "أريد به الخ" فصل يخرج به غيره، ومعنى وضع اللفظ: تعينه للمعنى، بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع، فالواضع إن كان واضع اللغة فوضع لغويّ، وإن كان صاحب الشرع فوضع شرعي، وإلا فإن كان الوضع من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفيّ خاصّ ويسمى اصطلاحاً، وإلا فوضع عرفي عامّ، وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام. وقوله: "اسم لكل لفظ" إشارة إلى أن الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الألفاظ لا المعاني، وإنما يوصف بهما المعاني مجازاً، فالمعتبر في الحقيقة أن يكون موضوعة للمعنى بوضع من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدم ذلك، فإن كان اللفظ موضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهو حقيقة على الإطلاق =

[المجاز]

والمجاز اسم **لكل لفظ** أريد به غير ما وضع له؛ لاتصال بينهما معنى، ....

= وإلا فهو حقيقة مقيّدة بالجهة التي كان الوضع بها، وإن كان مجازاً لجهة أخرى كلفظ الصلاة فإنه حقيقة في الدعاء لغةً ومجاز شرعاً، فعُلم أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معاً، لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلاة، بل يمكن أن يكون حقيقةً ومجازا معاً لجهة واحدة لكن باعتبارين، كلفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذات قوائم الأربعة مجاز لغةً، ومن حيث أنه من أفراد ما يدُبُّ على الأرض حقيقة لغةً. فإذا عرفتَ هذا فاعلم أنه لابد في التعريف من قيد الحيثية، بأن يقال: الحقيقة لفظ، فاستعمل فيما وضع له من حيث أنه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف جمعاً ومنعاً، كما عرفت في الصلاة والدابة، فإن الصلاة إذا كانت مستعملة في الدعاء مع أنه حقيقة لغةً يصدق عليه أنه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع، فيكون مجازاً، وإذا كان مجازاً يصدق أنه حقيقة. والمجاز "مفْعَل"* بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي؛ لأن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدّى من موضعه.

لكل لفظ الخ: يعني المجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الأسد، إذ يراد به الرجل الشجاع فإنه مجاز استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع بعلاقة الشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع، واحترز به عن الغلط كاستعمال لفظ الأرض في السماء فإنه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، وكذا عن الهزل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة، وكذا احترز به عن المرتجل؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة، فالمرتجل من أقسام الحقيقة؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد، وإنما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً إلى الوضع الأول. وأما المنقول فيه فحقيقة من جهة ومجاز من جهة، كالصلاة حقيقة في الدعاء، ومجاز في الأركان المخصوصة لغةً، وبالعكس شرعاً. وما ذكرنا لك من أقسام الوضع واعتبار الحيثية في الحقيقة فهو موجود هنا، فتذكره. فإن قلت: التعريف غير جامع لخروج مجاز بالزيادة، فإنه لا يراد منه شيء كالكاف في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى:١١).

قلتُ: إنه داخل في الحد فإنه يصدق عليه أيضاً أنه استعمل في غير ما وضع له؛ لأن ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد والزيادة، كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن هذا القدر غير كاف للمجاز ما لم يكن علاقة، وهنا ليس العلاقة، فتفكّر. واعلم أن اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة، والقوم حصروا العلاقات في خمس وعشرين بالاستقراء، مثل: السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغير ذلك. وحصر صاحب "المنهاج" في اثني عشر، وصاحب "التوضيح" في السبع، وصاحب "مختصر الأصول" في الخمس، وصاحب "البديع" في الأربع، =

---

* مَفعلٌ: أي مصدر ميمي، والمصدر قد يجيء بمعنى الفاعل دون الظرف.

كما في تسمية الشجاع أسداً **والبليد حماراً**، أو **ذاتاً** كما في **تسمية المطر سماءً**، والاتصال سبباً **من هذا القبيل**.
لوصف الشجاعة

[أنواع الاتصال]

وهو **نوعان**: أحدهما اتصال الحكم بالعلة، كاتصال الملك بالشراء، وإنه يوجب الاستعارة **من الطرفين**؛ ....
الاتصال السببي — أي الأثر المترتب

= والمصنّف في الاثنين: المعنى والصورة، وهذا أضبط مما ذكروا؛ لأن الاتصال بين الشيئين لا يخلو من أن يكون بالصورة أو بالمعنى، لا يتصور الثالث كما قال: معنى تمييز من الاتصال. فالاتصال المعنوي أن يكون بين المعنى الحقيقي كالحيوان المفترس للأسد، والمجازي كالرجل الشجاع، اشتراك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة. **والبليد حمارا**: لوصف الحمق، والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان.

ذاتا: أي صورة عطف على قوله: معنى، والمراد بالاتصال الصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلاً بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة. **تسمية المطر سماءً**: فإن صورة المطر متصلة بصورة السماء أي السحاب؛ وذلك لأن السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك وأظلّك، والمطر مما ينـــزل من السحاب، فوجد بينهما الاتصال الصوري أي المجاورة، لا المعنوي؛ إذ لا مناسبة بينهما بوجه، والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً مرسلا عندهم. ثم أراد أن يبين أن المجاز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الألفاظ الشرعية أيضاً كما هو موجود في الألفاظ اللغوية، ولكن لما كان القسم الثاني ينبني عليه المسائل الخلافية من استعارة ألفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف، أعرض عن القسم الأول وذكر القسم الثاني.

من هذا القبيل: أي الاتصال باعتبار السببية بأن يكون الأول سبباً للثاني، أو مسبّبا عنه، أو علة للثاني، أو مسببا عنه، أو علته للثاني، أو معلولا له من قبيل الاتصال الصوري؛ لأن العلة والحكم، وكذا السبب والمسبب يتصل أحدهما بالآخر صورةً فقط؛ إذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوي. وقوله: "سببا" منصوب على التمييز من الاتصال، والمراد بالسبب: معناه اللغوي هو ما يتصل به إلى الشيء ويفضي إليه، فيتناول العلة أيضاً؛ لوجود معنى الإفضاء كما يتناول السبب المصطلح. فاندفع ما أورد أنه لايتناول العلة فكيف قسّم النوعين. والحاصل أن الاتصال السبـــبي الذي يوجد بين الألفاظ الشرعية من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كثيراً ما في الألفاظ اللغوية، فثبت أن الاتصال الصوري يوجد في الألفاظ الشرعية أيضًا.

نوعان: ولما كان علاقة التعليل أقوى من السببية قدّمها. **من الطرفين**: وذلك لأن كل واحد منهما لا ينفكّ عن الآخر.

لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها، والحكم لايثبت إلا بعلة، فاستوى الاتصال، **فعمّت الاستعارة**. **ولهذا** قلنا فيمن قال: إن اشتريت عبداً فهو حرٌّ، فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر: **يعتق هذا النصف** الآخر. ولو قال: إن ملكتُ، لايعتق **ما لم يجتمع** الكل في ملكه. **فإن عنى بأحدهما** الآخر **تعمل نيته** في الموضعين، **لكن فيما** فيه تخفيف عليه ....

فعمّت الاستعارة: بأن يذكر أحدهما ويراد به الآخر مجازاً، والمراد بالاستعارة عند أرباب الأصول المجاز، سواء كان بعلاقة التشبيه أو لا، فاندفع ما قيل: إن هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري، ولا يتحقّق الاستعارة إلا بالاتصال المعنوي. ولهذا: أي لأجل جواز الاستعارة من الجانبين.

يعتق هذا النصف إلخ: لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح، وإن وجد تفريقاً فإنه لاشرط في الشراء أن يجتمع الكل في الملك، فإنه يقال له عرفاً: إنه مشتري العبد. فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الأخير ولا في ملكه حينئذ إلا النصف فيعتق هذا النصف، وهذا على رأي أبي حنيفة بتجزي الإعتاق، وأما عندهما فيعتق الكل. ثم يجب السعاية في نصف أداء الضمان، كذا قال صاحب "الكشف". والمسألة على أربعة أوجه: أحدها هذا، والثاني ما بيّنه بقوله: ولو قال: "إن ملكت عبداً فهو حر"، أي أتى بلفظ "ملكت" مقام "اشتريت"، والمسألة بحالها لا يعتق في الاستحسان.

ما لم يجتمع إلخ: لأن الملك مطلق، والمطلق قد يتقيّد بدلالة العادة، فيكون المراد بصفة الاجتماع؛ إذ لايقال عرفاً لمن ملك شيئاً ثم باعه ثم ملك شيئاً آخر: إنه مالك الكل. نعم يقال: إنه مشتري الكل، فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع، فلا يعتق. والثالث والرابع أن يقول مشيراً إلى العبد المعين: إن اشتريت هذا العبد فهو حرٌّ، وإن ملكت هذا العبد فهو حرّ، أي لا يقول منكّرا كما في الصورتين الأوليين مشيرا إلى المعين، والمسألة بحالها، فيعتق النصف في الفصلين؛ لأن التفريق والاجتماع وصف، والأوصاف لايعتبر في الحاضر المعين بخلاف الغائب، كما برهن عليه في موضعه. فلما فرغ من تمهيد المسئلة فرّع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين.

فإن عنى بأحدهما: بأن يقول: أردت بقولي "إن اشتريت": "إن ملكت" حتى يشترط الاجتماع، ولايعتق النصف الآخر، أو عكس بأن قال: أردت بقولي "إن ملكت": إن "اشتريت" حتى لايشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر. تعمل نيته إلخ وتصدق ديانةً بصحة الاستعارة من الطرفين. لكن فيما إلخ وهو فيما إذا نوى الملك بالشراء. وجه التخفيف أنه يحتاج حينئذ إلى وصف الاجتماع،=

لا يصدّق في القضاء ويصدّق **ديانةً**.

[اتصال السبب والمسبب]

والثاني **اتصال الفرع** بما هو **سبب محض ليس بعلة** وضعت له **كاتصال زوال ملك** المتعة بألفاظ العتق **تبعاً** لزوال ملك الرقبة، ....

الاتصال السببي

= ولا يعتق النصف أيضاً عليه، ففيه له منفعة صريحة، ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء لتهمة الكذب. لا لأن الاستعارة غير صحيحة. **ديانة**: أي فيما بينه وبين الله حتى إذا استفتى فقيهاً يفتيه بما نوى؛ لجواز الاستعارة، وإن لم يصدّقه القاضي للتهمة، كما لو سأل عاماً: فلان علي مائة درهم وقد قضيتُه، هل برئتُ من دينه؟ فهو يفتي بالإبراء، أما القاضي فلايحكم بالإبراء ما لم يقم بينة على الإيفاء.

ف: اعترض أن في إرادة الشراء بالملك أيضا تخفيفا عليه؛ لأن الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية، والشراء يختص بسبب معيّن منها، فينبغي أن لايصدّق قضاءً فيه أيضاً. وأورد: لو جاز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لانعقد النكاح بالإحلال والإباحة؛ لكون النكاح علة لهما؟ وأجيب بأنا لانسلّم أنه موضوع لحل الانتفاع وإباحته فقط، بل هو علة لملك المتعة والانتفاع. أورد: لو كان علة لملك منافع البضع لانعقد بالإجارة والإعارة؛ للاتصال المعنوي بينهما؟ أجيب بأن الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، والإجارة والإعارة لاتستلزمان ملك الانتفاع بالبضع. ثم اعترض بأنه لا اتصال بين "إن ملكتُ" و"إن اشتريتُ" لأن مطلق الملك أعمّ من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولا للشراء، ولا الشراء علة له؟ أجيب بأن الشراء علة لملك خاص، وهو مستلزم للعام فصحّت الاستعارة، كذا في بعض الشروح. **اتصال الفرع**: أي المسبَّب، المراد به الحكم. **سبب محض**: السبب ما يكون مفضيا إلى الحكم، ولا يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده، والسبب المحض ما يكون كذا ولايوجد فيه شائبة العلية، ويسمّى سبباً حقيقياً، ولما كان من شرط المحض أن لايضاف إليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف إليه الحكم، وكان في النظير يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب، وهو قوله: "أنت حرة" إشارة إلى أن المراد به لايضاف إليه الحكم دون العلة.

ليس بعلة إلخ: يعني المراد بالسبب المحض أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه، لا أن يكون العلة أيضاً مضافة إليه، فإن هذا ليس بشرط هنا. **كاتصال زوال إلخ**: فإنه إذا قال لأمته: أنت حرة، أو حرّرتك، أو أعتقتك، يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحلّ له الوطء بغير النكاح.

تبعا إلخ: فإنه يزول أولا بهذه الألفاظ ملك الرقبة، وبواسطة زواله يزول ملك المتعة، فالزوال لعلة ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فإنما هي سبب محض لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه، و لم توضع =

وإنه يوجب (يجوز) **استعارة الأصل للفرع** بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛ لاستغنائه عن الفرع، ....

= في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة.

وإنه: أي هذا النوع من الاتصال السبب. استعارة الأصل للفرع: والسبب للحكم، فصحّ أن يقول لامرأته: أنت حرة، ويريد به: أنت طالق، فيقع الطلاق؛ لأن قوله: "أنت حرة" سبب وأصل كما مرّ، والطلاق فرع وحكم، فجاز أن يذكر السبب ويريد المسبب؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت. وقوله: "السبب للحكم" تفسير لقوله: "الأصل للفرع"؛ ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم والفرع أمر واحد، كذا قيل دون عكسه، فلا يصح أن يقول لأمته: أنت طالق، ويريد به: أنت حرة، فلا تعتق، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب؛ لأن اتصال الفرع (أي المسبب) بالأصل (أي السبب) في حق إرادة الأصل به في حكم العدم؛ لاستغنائه(أي السبب) عن الفرع (أي السبب).

والحاصل أن اتصال المسبب بالسبب معدوم في أن يراد به السبب؛ لأن السبب غني عن المسبب، وأما في حق إرادة المسبب بالسبب فالاتصال قائم، ألا ترى أن قوله: "أنت حرة" وأمثاله لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما هو أمر اتفاقي، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصا بالسبب، كما في قوله تعالى إخباراً: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ (يوسف:٣٦)، فإنه استعيرت الخمر للعنب؛ لأنها مختصة به باعتبار أن الخمر هو ماء العنب، ولا يوجد العنب بغير مائه، فصار العنب متصلا بها ومفتقرا إليها، هذا عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: صح عكس هذه الاستعارة أيضاً أي استعارة المسبب للسبب، فيجوز أن يستعار الطلاق للعتاق كما جاز عكسه، وبنى الشافعي رحمه الله صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما، وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الإسقاط؛ لأن في الإعتاق إسقاط ملك الرقبة، وفي الطلاق إسقاط ملك المتعة، ولأن كُلاًّ منهما يبنى على السراية، فكما أن من طلق امرأته نصفها أو نصف تطليقة يسري طلاقه إلى الكل، كذلك العتق يسري إلى الكل، حتى من أعتق نصف عبده يسري إلى الكل، فوجد الاتصال المعنوي. ونحن نقول: كما أنه ليس بينهما الاتصال الصوري؛ لأنه في الشرعيات بالسببية، وقد مرّ أن العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال المعنوي؛ لأن في الطلاق إزالة ملك اليمين، وفي العتاق إثبات القوة، فأين بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الأسد والرجل الشجاع؟ وقد يورد على أصل القاعدة بأنه لا اتصال هنا أيضاً؛ لأن زوال ملك المتعة إنما يثبت ضمنًا في زوال ملك الرقبة في الأمة لا في الحرة، فكيف يستعار العتاق للطلاق الذي فيه زوال ملك المتعة صراحةً في المنكوحة؟ أجيب بأن إزالة ملك الرقبة مستلزمة لزوال حقيقة ملك المتعة، وهي حقيقة واحدة نوعيةٌ، لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين، نعم، تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين، وهذا لايقدح في جواز الاستعارة.

وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة **توقف** أول الكلام **على آخره**؛ لصحته **وافتقاره إليه**، فأما الأول فتامّ في نفسه **لاستغنائه عنه**.

[حكم المجاز]

وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصاً كان أو **عامّاً**، ....
أي من المعنى المجاز

وهو أي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظيرُ اتصال الجملة الناقصة بالجملة الكاملة إذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله: "هند طالق وزينب"، فقوله: "هند طالق" جملة كاملة لوجود الطرفين، وقوله: "زينب" جملة ناقصة؛ لافتقارها إلى الخبر؛ إذ لو انفردت لاتفيد شيئا، وإنما أفادت بواو العطف.

توقف إلخ أي الجملة الكاملة. **على آخره** أي على آخر الكلام، يعني به الجملة الناقصة، وهذا التوقف ليس لأجل أنه غير تام بل لصحته أي آخر الكلام **وافتقاره إليه**. فيشترك آخر الكلام وهو قوله: "وزينب" في الخبر، ويصير مفيدا؛ إذ لو لم يتوقف الأول ولم ينتظر إلى ما يقول المتكلم بعده، حتى صار قوله: "هند طالق" كلاماً منفصلا عن قوله: "وزينب" لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح. فيتوقف أول الكلام على ما بعده؛ لأجل انتظار أن المتكلم ما يقول بعده أيغيره أم يؤكده أم يفيد خبرا آخر بالعطف، حتى لو قال بعد الكلام الأول (وهو هند طالق): "وطالق وطالق" يقع الطلقات الثلث إن كانت مدخولا بها. فتوقف أول الكلام على آخره؛ لما كان لأجل صحة الآخر، لا لأنه غير تامّ في نفسه، عدّ في حقه معدوما.

لاستغنائه عنه أي عن آخر الكلام بدليل لو قال لغير المدخول بها بعد الكلام الأول: "وطالق وطالق" لا تقع الثانية والثالثة؛ لأن الجملة الأولى وهي قوله: "وهند طالق" لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بآخر الكلام، وقد بانت بالأولى، فيلغو ما بعدها، فالحاصل أن التوقف في حق أول الكلام معدوم بوجه عرفتَ. وفي حق آخره ثابت؛ لتوقفه عليه في حد ذاته. فثبت التوقف من أحد الجانبين كالاتصال من جانب واحد، فصار أحدهما نظير الآخر. ولما كان حكم الحقيقة وثبوت ما وضع له اللفظ خاصاً كان ذلك أو عامّاً متفقا عليه عند أرباب الأصول، وكان في حكم المجاز خلاف لبعض أصحاب الشافعي بيّن حكم المجاز صراحةً، وأشار إلى حكم الحقيقة في ضمنه كما فعل ذلك في العام والخاص روما للاختصار.

عامّاً بأن يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له بعلاقة خاصاً كالأسد، أو عامّاً كالصاع. يعني إن كان اللفظ عامّا كان المجاز عامّاً، وإن كان خاصّاً كان خاصا. وليس المراد بعموم المجاز: أن يعمّ جميع أنواع العلاقات في لفظ واحد بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤول إليه، وقس عليه البواقي، بل أن يعمّ جميع أفراد نوع واحد من أنواع العلاقات، كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاما كان أو غيره.

كما هو **حكم الحقيقة**، **ولهذا** جعلنا لفظ "الصاع" في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" **عامّاً فيما يحلّه ويجاوره**، **وأبى الشافعيّ** ذلك، وقال: لا عموم للمجاز؛ **لأنه** ضروريّ، يصار إليه **توسعةً للكلام**، **وهذا باطل**؛ لأن المجاز موجود في كتاب الله، والله تعالى يتعالى عن **العجز والضرورات**.

حكم الحقيقة: بأنه يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميعُ ما يتناوله عامّاً كان اللفظ أو خاصاً.
ولهذا: أي لجريان العموم في المجاز مثل الحقيقة. **عاما**: يعني لأجل أن العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع الوارد في هذا الحديث عاماً. **فيما يحلّه ويجاوره**: وذلك* لأن المراد من لفظ الصاع ههنا ليس معناه الحقيقي بالإجماع؛ إذ لا خلاف لأحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين. فعلم أن المراد به: معناه المجازي وهو ما يحل فيه، فصار المعنى: لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان، ولفظ "الصاع" محلى بلام الاستغراق، فيتناول جميع ما يحلّه من المطعوم وغيره، فدلّ بعمومه على أن الربا كما يجري في المطعوم مثل الحنطة يجري في غير المطعوم كالجص والنورة. **وأبى الشافعي** رحمه الله: أي العموم، فالمراد مما يحل في الصاع الطعام.
لأنه إلخ: لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه يؤدي الإبهام والاختلال.
توسعة للكلام: فالحاصل أن المجاز ضروريّ، والضروريُّ يثبت بقدر الضرورة تندفع بإرادة الطعام، فأية ضرورة إلى أن يراد به العموم. **وهذا**: أي قول الشافعي بأن المجاز ضروري.
باطل: لأن المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في أعلى رتب الفصاحة والبلاغة، وهو كلام الله تعالى، فلزم أن الله تعالى إنما استعمل المجاز في كتابه عجزاً وضرورةً أنه لم يوجد لفظاً آخر حقيقياً فيه.
العجز والضرورات: هذا على تقدير أن يراد بالضرورة ضرورة المتكلم، فلا غبار عليه، وأما إذا يراد الضرورة بالنظر إلى المخاطب وقرّر الكلام هكذا: إن المجاز إنما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة، وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى، والعموم أمر زائد، فلا يصار إليه، فحينئذ لا يستقيم جواب المتن، فالجواب أن العموم معنى حقيقي؛ لأنه ثابت بدليله، فإن اللفظ لا يدلّ على العموم إلا بكونه محلى باللام مثلاً، وهو موضوع لعموم مدلوله، فهو بهذا الاعتبار حقيقة، وإن كان باعتبار أنه أريد به غير ما وضع له مجازاً. واعلم أنه اعترض صاحب التلويح وقال: لا خلاف فيه لأحد من أصحاب الشافعي، ولم نجده في كتبهم. =

---

* **وذلك**: إشارة إلى أن العلاقة: المجاورة.

[الحقيقة والمجاز لايجتمعان]

ومن **حكم الحقيقة والمجاز** استحالة اجتماعهما مرادَيْن بلفظ واحد، **كما استحال** أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعاريةً في زمان واحد، **ولهذا** قال محمد في "الجامع":

= **ف**: والحديث الذي أورده المصنّف أخرجه الزيلعي، وقد وردت بمعناه أحاديث صحيحة، منها ما أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: كنا نرزق تمر الجمع* فكنا نبيع الصاعين بالصاع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "لا تبيعوا صاعي تمر بصاع، ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين". [مسلم، رقم:٤٠٨٥]

حكم الحقيقة والمجاز إلخ: اختلف أهل الأصول في صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في الإرادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد، بأن يطلق اللفظ ويراد المعنى المجازي والحقيقي في وقت واحد، بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات كما تقول: "لا تقتل الأسد"، وتريد به الأسد والرجل الشجاع معا، فذهب أصحابنا وعامة أهل الأدب وأهل التحقيق من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى امتناعه لغة وذهب الشافعي وعامة أصحابه والجبائي وعبد الجبار من المعتزلة إلى أنه يصح إن لم يمتنع الجمع بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء:٤٣)، فإنه يراد منه المس باليد والجماع.

وأما لو امتنع كالأمر، مثل: "افعل" فإنه حقيقة في الوجوب ومجاز في التهديد، فلا يصحّ الجمع بينهما، وإلا يلزم كون الشيء مأموراً به، مثاباً على فعله، ومهدوداً عليه، معاقباً على فعله، كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت:٤٠)، ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما، أو بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير إرادة كما سيأتي، وكذلك لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من أفراده على سبيل عموم المجاز؛ لأن المراد هنا المعنى المجازي فقط، وأما الحقيقي فيفهم تبعاً، وإليهما أشار بقوله: "مرادين" ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظين، وإليه أشار بقوله: "بلفظ واحد"، واستدلّ المصنّف على عدم جواز الجمع بقوله: **كما استحال إلخ**: المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعا محال، سواء كان بنسبة شخص أو شخصين، كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً ممتنع، سواء كان بنسبة معنى أو معنيين، فاللفظ بمنزلة اللباس، والمعنى بمنزلة الشخص، والحقيقة كالثوب المملوك، والمجاز كالثوب المستعار، وهذا نظير الاستحالة لا مناطه، فالمناقشة فيه غير مفيد، وهذا الاستدلال على رأي المصنّف من أنه ذهب إلى استحالة الاجتماع عقلاً، وذهب أكثر المحققين إلى أن استحالة لغةً كما أشرنا إليه سابقاً. **ولهذا**: أي لأجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

---

* **الجمع**: والجمع: الدقل أو ضعيف عن التمر.

لو أن عربياً - لا ولاءَ عليه - أوصى بثلث ماله **لمواليه**، وله **معتق واحد** فاستحقّ النصف، **كان** الباقي **مردودا** إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن **الحقيقة أريدت بهذا** اللفظ، **فبطل المجاز**، **وإنما عمّهم الأمان** فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛

النصف (أهل الحرب)

لو أن عربيا إلخ تأكيد؛ لأن ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالات. أما الأول فلأن من شرطه الرق، والعرب لاتسترق، إذ الحكم فيهم إما الإسلام أو السيف لغلظة كفرهم كما في المرتدّ فلا يثبت عليه ولاء العتاقة. وأما الثاني فلأن من شرطه كون المولى الأسفل من غير العرب؛ إذ الحاجة إليه للانتصار، والعرب انتصارهم بالقبائل. ويمكن أن يقال: إنه لما كان يثبت الولاء على العرب بطريق الندرة بأن يتزوج العرب أمة الغير فتلد منه ولداً فيعتقه مولاه، فيكون هو عربياً عليه ولاءٌ، فقيّد بقوله هذا، وقيل: احتراز عن أهل الكتاب من العرب، فإن استرقاقهم جائز، فيثبت عليهم الولاء. لمواليه أي لمن أعتقهم هو؛ إذ من هو عربيّ ولا ولاء عليه لا يكون له المولى المعتق بالكسر، وهذا هو المقصود من تقيّده بالعربي وعدم الولاء عليه، فحينئذ لا اشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفتح، فصح وصيته. وأما لو لم يكن هو عربيا وكان الولاء عليه وقال: "أوصيت لموالي بثلث ماله، بطلت الوصية إن لم يبين في حياته، وذلك لأن المولى يطلق على المعتق بالفتح والكسر بالاشتراك، فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن التعين، فبقي الموصى له مجهولا. وأما على هذه الصورة المفروضة في المتن فلا اشتراك؛ لأن احتمال المعتق بالكسر حينئذ منتف.

معتق واحد قيّد به؛ لأنه لو كان له معتقان أو أكثر، فكان جميع الثلث لهما، ولا يُردّ إلى الورثة؛ لأن الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارًا للوصية بالميراث، وفي الميراث للاثنين حكم الجماعة. كان جواب "لو".

مردودا إلخ لأنه أوصى لجماعة الموالي، وأقلّها اثنان، فيكون لكل واحد نصف الوصية، وإذا كان المولى واحداً استحقّ النصف، والباقي ميراث. الحقيقة أريدت بهذا والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وإن كان واحدا، وأما موالي الموالي فمعنى مجازي له، وإذا تعيّن المعنى الحقيقي فلو أريد المعنى المجازي أيضاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وذا باطل. فبطل المجاز هذا، والحاصل أن رجلاً لا ولاء عليه لأحد لو أوصى لمواليه بثلث ماله، فحينئذ تعيّن المعتق بالفتح وصحّت الوصية، فإن كان له معتقان أو أكثر يثبت لهم جميع الثلث، وإن كان المعتق واحداً يثبت له نصف الثلث، والباقي لورثة الميت، ولا يعطى ذلك الباقي موالي مواليه؛ لأن صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز، وعلى مولاه بطريق الحقيقة، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وإنما عمّهم الأمان جواب سؤال مقدّر تقريره: إنكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما إذا استأمنوا أي أهل الحرب على أبنائهم ومواليهم بأن قالوا: "آمنونا على أبنائنا وموالينا" حيث يدخل في الأمن أبناء الأبناء =

لأن اسم الأبناء والموالي ظاهراً يتناول **الفروع**، لكن بطل **العمل به**؛ **لتقدّم الحقيقة بقي مجرد الاسم** شبهة في حقن الدم، **وصار** كالإشارة إذا دعا بها الكافر **إلى نفسه** يثبت بها الأمان **لصورة المسالمة** وإن لم تكن **ذلك حقيقةً**، **وإنما ترك** في الاستيمان على الآباء والأمّهات اعتباراً لصورة في الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محلّ آخر إنما يكون بطريق التبعية، ....

(أي عرفاً — أي الإشارة — هذه الإشارة — لشيء مذكور)

= في ضمن الأبناء، وموالي الموالي في ضمن الموالي، مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الأبناء، وموالي الموالي مجاز في لفظ الموالي، فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأجاب بقوله: وإنما عمّهم الأمان. الفروع أيضاً أي أبناء الأبناء وموالي الموالي، فإن بني الابن ينسبون إلى الجد بالبنوة مجازاً، كما يقال: بنو هاشم، وقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ (الأعراف:٢٦)، وكذا لفظ الموالي يطلق عرفاً على موالي الموالي، كما يقال لمعتق معتق الرجل: مولى الرجل.

العمل به أي بهذا التناول الظاهري. لتقدم الحقيقة على المجاز في الإرادة، فلا يثبت لهم الأمان باعتبار تناول الاسم إياهم، وكونهم مرادين بالذات؛ لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

بقي مجرد الاسم الخ أي لأجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الأمان بلا إرادة؛ إذ الأمان يثبت بالشبهة أيضاً. وحاصل الجواب: أنا لانقول: إنهم يثبت لهم الأمان من حيث إنهم أيضاً مرادون من اللفظ بالذات؛ ليلزم الجمع، بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم أيضاً مجازاً وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي، فبقي في الاسم شبهة التناول بعده، فلأجل الاحتياط أثبتنا لهم الأمان؛ إذ في حقن الدماء يكفي الشبهة أيضاً. وصار ثبوت الأمان لهم لشبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالإشارة أي كثبوته بالإشارة.

إلى نفسه بأن يشير إليه باليد: "أنزل إن كنت شجيعاً"، فظنّ أنها أمان. لصورة المسالمة أي لأجل شبهة الأمان. ذلك أي المسالمة، والمراد به الأمان. حقيقة يعني في الإشارة يثبت الأمان لشبهة الأمان وإن لم تكن هذه الإشارة أماناً حقيقةً، فقوله: "حقيقة" منصوب على التمييز، ولما كان يرد على هذا الجواب أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأمن على الآباء والأمّهات أيضاً؛ لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فإذا تركتم المعنى المجازي هو الأجداد والجدات في الإرادة خوفاً عن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكان شبهة تناول الاسم لهم أيضاً باقية بعده، كما كان في الأبناء والموالي، فيثبت لهم الأمان أيضاً، والحال أنكم لاتثبتون لهم الأمان، فما الفرق؟

فأجاب بقوله: وإنما ترك الخ يعني إنما ترك اعتبار الصورة أي الشبهة في الأجداد والجدات فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات.

وذلك إنما يليق **بالفروع** دون الأصول. **فإن قيل:** قد قالوا فيمن حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" إنه يقع على الملك والعارية والإجارة جميعاً، ويحنث إذا دخلها راكباً أو ماشياً. **وكذلك** قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله **فيمن قال:** "لله عليّ أن أصوم رجباً"، ونوى به اليمين، كان نذراً ويميناً، **وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؟** قلنا: ....

وذلك: أي اعتبار الشبهة بطريق التبعية. **بالفروع**: وهم أبناء الأبناء وموالي الموالي، فإنهم فروع في الإطلاق والخلقة، فلهذا يثبت لهم الأمان دون **الأصول**، وهم هنا الأجداد والجدات، فإنهم وإن كانوا فروعاً للآباء والأمّهات في إطلاق اللفظ، ولكنهم أصول في الخلقة، فكيف يتبعونهم في اللفظ؟ فلذا لم يثبت لهم الأمان، فظهر الفرق. وأما سراية الكتابة إلى الأب إذا اشترى المكاتب أباه فهو لتحقيق الصلة والإحسان، لا لأنه دخول بالتبعية؛ إذ ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعاً. وحرمة نكاح الجدات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء:٢٣)، ليست بالتبعية، بل بالإجماع أو دلالة النص.

فإن قيل إلخ: تقريره: إذا حلف شخص "لايضع قدمه في دار فلان" ولم يكن له نية، فإن دخلها يحنث سواء كانت الدار مملوكة له أو مستعارة أو مستأجرة، وسواء كان دخوله فيها ماشياً أو حافياً أو متنعلا أو راكباً، فهل هذا إلا الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقة دار فلان أن تكون له بطريق الملك، ومجازه أن تكون بطريق العارية والإجارة، وأنتم على كل حال تثبتون الحنث بدخولها، وكذا حقيقة وضع القدم في الدار أن يكون حافياً، ومجازه متنعلا وراكباً، وأنتم على كل حال تثبتون الحنث بوضع القدم فيها

وكذلك أي كما قالوا جميعاً في المسألة المتقدمة أن الحلف يقع على الملك وغيره. **فيمن قال إلخ** تقريره هذا الكلام حقيقة للنذر؛ لعدم توقف ثبوته به على قرينة، كما إذا لم ينو شيئاً، ومجاز **لليمين** لتوقف ثبوتها به على قرينة النية، والتوقف على القرينة من أمارات المجاز، والنذر واليمين مختلفان؛ لأن موجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة، وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء. واختلاف الأحكام دليل على اختلاف ذاتها، ومع ذلك قد قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: إن من تكلم بهذا الكلام، ونوى به اليمين، كان عليه نذر ويمين جميعاً، فلزم الجمع كما قال المصنّف.

وفيه: أي فيما ذكرنا من المسائل. **جمع بين الحقيقة والمجاز** اعلم أنه ذكر فخر الإسلام: رجب بغير تنوين، فالمراد من رجب حينئذ رجب معيّن، **وهو رجب هذه السنة**، فهو غير منصرف للعدل والعلمية، والمناسب هذا لظهور أثر وجوب القضاء والكفارة عليه في تفويت صوم رجب هذه السنة، وذكر المصنّف منوّناً، فهو منصرف لعدم العلمية.=

وضع القدم صار مجازاً عن الدخول، وإضافة الدار يراد بها السكنى، **فاعتبر عموم المجاز.**
في الموضعين

[حكم "اليوم" متى قرن بفعل]

وهو نظير ما لو قال: "عبده حرٌّ يوم يقدم فلان"، **فقدم** ليلا أو نهاراً عتق؛ لأن اليوم
أحد ولم ينو شيئا
متى قرن بفعل **لايمتدّ** حمل على **مطلق الوقت**، **ثم الوقت** يدخل فيه **الليل والنهار**،
"اليوم" حينئذ

= قالوا: وجب عليه حينئذ صوم رجب غير معين من عمره، فلا يظهر الأثر المذكور إلا عند الموت؛ إذ الفوات لايتحقق إلا عنده، فيبرم عليه الوصية بالفدية، والكفارة عند الموت. ثم أجاب المصنّف عن الأسئلة المذكورة بقوله:
وضع القدم إلخ: يعني يراد من قوله: "لايضع قدمه" لا يدخل، فهذا المعنى مجازيّ يشمل الدخول حافياً أو متنعلا، فإذا دخل يحنث؛ لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. هذا إذا لم يكن له نية، وإلا فعلى ما نوى حافياً أو متنعلا أو ماشياً أو راكباً. وكذا إضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز، وهذا معنى مجازيٌّ يشمل الملك والعارية والإجارة، فيحنث بعموم المجاز، لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. **وهو** أي اعتبار عموم المجاز ههنا.
فقدم: فلان سواء كان قدومه ليلا أو نهارا، عتق عبده. ففي هذه المسألة في بادي الرأي الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ 'اليوم' حقيقة في النهار ومجاز في الليل، وكلاهما مرادان من لفظ 'اليوم" هنا حيث يعتق عبده بقدوم فلان ليلا كان ذلك القدوم أو نهارا، فوجد الجمع، ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز. **لايمتد** أي: لايصحّ تقديره بمدة عرفاً، كالخروج والدخول والقدوم. **مطلق الوقت**: على سبيل المجاز عند الأكثر، و قيل: "اليوم" مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد هنا معنى الوقت، فعلى هذا القول لا احتياج إلى عموم المجاز.
ثم الوقت: الذي هو معنى المجاز. **الليل والنهار**: يعني هو يشملهما، فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز. فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله: "لا يضع قدمه في دار فلان'، فهو نظيره. ثم اعلم أن المصنّف لم يبيّن صراحةً حتى يراد باليوم النهار، ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة.
وحاصل الضابطة هو أن "اليوم" إذا قرن بفعل غير ممتدّ يراد به مطلق الوقت؛ لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، وإذا قرن بفعل ممتدّ يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً للفعل الممتد. ثم اعلم أنهم اختلفوا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب: المضاف إليه أو المظروف الذي هو عامل؟ فذهب جماعة إلى أنه لا اعتبار للمضاف إليه؛ لأنه غير عامل في المضاف الذي هو اليوم هنا، كما يفهم من 'الهداية". وقال جماعة: إذا كان المضاف إليه والعامل ممتدّين مثل: 'أمرك بيدك يوم يركب زيد' ويراد به النهار، أو غير ممتدّين مثل*: "عبدي حرّ =

---

* **عبدي**: ففي هذا المثال "عبدي حرّ" مظروف وعامل، و"يقدم فلان" المضاف إليه، وكلاهما غير ممتدّين، وقس عليه البواقي.

وأما مسألة النذر **فليس بجمع** أيضاً بل هو نذر بصيغته (واليمين) يمين بموجبه (أي حكمه) **وهو الإيجاب**؛ لأن إيجاب المباح **يصلح يميناً** كتحريم المباح، وهذا كشراء القريب، فإنه تملك **بصيغته** وتحرير (أي يعتق) **بموجبه**.

[متى يسقط المجاز]

ومن حكم **هذا الباب** أن العمل بالحقيقة **متى أمكن** سقط المجاز؛.................

= يوم يقدم فلان" ويراد به الوقت، فيعتبر المضاف إليه تسامحاً، نظراً إلى حصول المقصود. وقال البعض: يعتبر العامل نظراً إلى التحقيق، وأما إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما ممتدا دون الآخر، مثل: "أمرك بيدك يوم يقدم فلان" أو "أنت طالق يوم يركب زيد" فالكل اعتبروا المظروف أي العامل، ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه. ولما فرغ عن الجواب عن مسألة: "لايضع قدمه في دار فلان" شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين.

فليس بجمع يعني ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما فهم السائل؛ لأن المراد من الجمع الممتنع أن يكون اجتماعهما من صيغة واحدة، وههنا ليس كذلك بل هو أي الكلام المذكور نذر بصيغته؛ لأن قوله: "لله علي" صيغة نذر وضع له في الشرع، وهو معناه الموضوع له، فلم يثبت من الصيغة إلا المعنى الحقيقي وهو النذر، لا المجازي وهو اليمين، فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه. وهو الإيجاب إذ المقصود من صيغة النذر إيجاب المنذور الذي كان مباح الترك قبله؛ إذ لو كان واجباً قبله لم يصحّ النذر على ما عرف، فلمّا صار واجباً من النذر كان يميناً.

يصلح يميناً لأن الشيء إذا صار واجباً كان تركه حراماً، وقد كان قبل ذلك مباحاً، فصار إيجاب المباح كتحريم المباح، وتحريم المباح أي الحلال يمين؛ لأن النبي [illegible] كان حرّم على نفسه مارية أو العسل، قال: [illegible] (التحريم ١)، فسمّى الله ذلك يميناً. قال الله تعالى: [illegible] (التحريم ٢).

فثبت أن اليمين إنما حصلت من موجب الكلام، لا هي مراد بطريق المجاز.

بصيغته إذ قوله: "اشتريت" إنما وضع شرعاً لإفادة الملك. بموجبه إذ يحصل من الشراء التملك، والملك في القريب يوجب العتق شرعاً، فكان الشراء إعتاقاً بواسطة حكمه لا بصيغته. أقول: هذا الجواب لا يستقيم؛ لأن اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية أيضاً؛ لأن موجب الشيء لايحتاج إلى النية، كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية أيضاً، والحال أنكم تشترطون النية لثبوت اليمين؟ اللهمّ إلا أن يقال: إنها كالحقيقة المهجورة، فلذا يحتاج إلى النية، وقد تكلّف الشراح في الجواب، وأجاب شمس الأئمة أن قوله: "لله" بمعنى "والله" صيغة يمين. وقوله: "عليّ" صيغة نذر، فلايجتمعان في لفظ واحد، فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين، وذلك غير مستبعد، فتأمل. ولما فرغ عن الأجوبة شرع في مسألة أخرى. هذا الباب أي باب الحقيقة والمجاز. متى أمكن إلخ يعني مادام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي لايراد معناه المجازي.

لأن **المستعار لايزاحم الأصل،**

[الصيرورة إلى المجاز]

فإن كانت الحقيقة **متعذرةً كما إذا حلف:** "لايأكل من هذه النخلة"، **أو مهجورة كما إذا حلف:** "لا يضع قدمه في دار فلان" **صير إلى المجاز. وعلى هذا** قلنا: إن **التوكيل بالخصومة** ينصرف إلى مطلق الجواب؛ لأن الحقيقة مهجورةٌ شرعاً، والمهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادةً، **ألا ترى** أن من حلف: "لا يكلّم هذا الصبيّ" لم يتقيّد **بزمان صباه؛**

المستعار الذي استعمل فيه اللفظ مجازاً. لايزاحم الأصل أي المعنى الحقيقي الذي وضع بإزائها اللفظ، فيقدّم الحقيقة على المجاز ما دام يمكن العمل بها. متعذرة بأن لايتوصل إليها إلا بمشقة. كما إذا حلف إلخ إذ الأكل من نفس النخلة متعذّر. فإن قلت: المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو ليس بمتعذر، بل المتعذّر أكلها؟ قلتُ: اليمين إذا ورد على النفي يكون المقصود كفَّ النفس عن الفعل المنفي كالأكل، وهو هنا متعذّر.

أو مهجورة عطف على قوله: 'المتعذرة'، والمهجور ما تيسّر الوصول إليه ولكن الناس تركوه.

كما إذا حلف إلخ. إذ وضعُ القدم في الدار حافياً بغير أن يدخل فيها ممكنٌ، لكن الناس هجروه، فلا يراد في العرف من هذا إلا الدخول. صير إلى المجاز ففي الأول المعنى المجازي: الأكل من ثمارها إذا كانت ذات ثمار، وإلا فثمنها، فيحنث بأكل الثمار والثمن، ولايحنث بأكل عين النخلة وإن أكل تكلّفاً؛ إذ المتعذّر لايراد ولايتعلّق به الحكم إذا لم يكن له نية، فأما إذا نوى فيمينه على ما نوى، وفي الثاني: الدخول، فيحنث بالدخول سواء كان حافياً أو ماشياً أو راكباً، ولا يحنث بمجرد وضع القدم من خارج الدار؛ إذ المهجور لايتعلّق به الحكم، وهذا أيضاً إذا لم يكن له نية وإلا فعلى ما نوى. وعلى هذا أي على أن الحقيقة إذا كانت مهجورةً يصار إلى المجاز. التوكيل بالخصومة. يعني من وكّل رجلاً بأن يخاصم المدعي عند القاضي، ينصرف (أي التوكيل) مجازاً إلى مطلق الجواب، سواء كان بالرد أو الإقرار، حتى لو أقرّ على موكله بشيء جاز خلافاً لزفر والشافعي رحمه الله وذلك لأن الحقيقة أي حقيقة الخصومة هو الإنكار محقاً كان المدّعي أو مبطلا، وهو حرام شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾ (الأنفال ٤٦)، فصارت مهجورة شرعاً، والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة، فيحمل على المعنى المجازي، وهو الجواب مطلقاً من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن الخصومة سبب الجواب.

ألا ترى تأييد لقوله: المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادةً. بزمان صباه حتى لو كلّمه بعد ما كبر يحنث أيضاً.

لأن هجران الصبي **مهجور شرعاً**. **فإن كان اللفظ** له حقيقةٌ مستعملة ومجازٌ متعارف، كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، أو لايشرب من هذه الفرات، فعند أبي حنيفة رحمه الله العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى.

مهجور شرعا: قال النبي ﷺ: "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقّر كبيرنا". [الترمذي، رقم: ١٩١٩] وفي ترك الكلام ترك الرحم، فصار هجران الصبي بالكلام مهجوراً شرعا، والمهجور شرعاً كالمهجور عادةً، فيترك الحقيقة وينصرف إلى المجاز كأنه قال: "لا أكلّم هذه الذات" بطريق إطلاق اسم الكل على البعض، فلو كلّمه بعد زوال صفة الصبا يحنث لبقاء الذات.

فإن قلت: قد تقرّر في محاورة العرب أن الوصف في المشار إليه لايعتبر، فيعتبر الذات، فعلى هذا لا حاجة إلى جعله مهجوراً شرعياً. قلتُ: لانسلّم أن الوصف مطلقاً لايعتبر في المشار إليه، بل إذا لم يصحّ داعياً إلى اليمين، وهنا يصلح؛ لأن وصف الصبا يصلح داعياً إلى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء أدبهم، فالوصف حينئذ يعتبر لغةً، ولكن ترك اعتباره شرعاً كما عرفت. فإن قلت: على هذا يلزم أن يكون قوله: "لا أكلّم هذا الصبي" بمنزلة قوله: "لا أكلّم صبيّاً" منكرا، وقد قالوا: لو قال منكراً يعتبر وصف الصبا حيث يتقيّد يمينه بالصبيان، حتى لو كلّم بعد زمان صباه لا يحنث. قلتُ: إنما اعتبر الوصف فيما قال منكراً شرعاً، ولم يعتبر في الإشارة، مع كونهما معتبرين لغة؛ لأن الوصف في الأول صار مقصودا بالحلف؛ لكونه هو المعرف للمحلوف عليه، فيعتبر شرعاً في اليمين، وإن كانت اليمين على الحرام كمن حلف: "ليشربنّ اليوم خمراً" ينعقد اليمين، وإن كان شربها حراما فيحنث إن لم يشرب بخلاف الثاني، فإن الوصف هنا ضمنيّ فلا يعتبر به، وتحقيق ذلك أن اليمين إذا انعقد على شيء بوصف، فإن ذكره منكراً يعتبر مطلقاً، سواء كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين أو لا، وإن ذكره معرفاً فإن كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين يعتبر أيضاً، كما في قوله: "لا اكلّم هذا الصبي" وإلا لا.

فإن كان اللفظ إلخ: يعني ما ذكرنا سابقاً إنما كان في الحقيقة المهجورة، وأما إذا لم تكن مهجورة بل يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له عادةً، ولكن المجاز متعارف أي غالب الاستعمال من الحقيقة، أو غالب منها في الفهم من اللفظ، فحينئذ عند أبي حنيفة رحمه الله العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بالمجاز أولى. وفي رواية المتن بعموم المجاز أولى، كما إذا حلف: "لا يأكل من هذه الحنطة"، فإن حقيقته أن يأكل من عين الحنطة، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كأنها تغلى وتقلى وتوكل قضماً، ولكن المعنى المجازي هو أكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة، فعنده لايحنث بغير أكل عين الحنطة، وعندهما يحنث بأكل الخبز، أو بأكل الخبز وعين الحنطة، على سبيل عموم المجاز. وأما السويق فهو في العرف جنس آخر فلايعتبر، وأن يدخل تحت عموم المجاز، =

[المجاز خلف عن الحقيقة]

وهذا يرجع **إلى أصل**، وهو **أن المجاز** خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى **صحّت الاستعارة به** عنده وإن لم ينعقد **لإيجاب الحقيقة**، كما في قوله لعبده (وهو أكبر سنّاً منه): "**هذا ابني**" فاعتبر الرجحان **في التكلم**، ....

أي الكلام ذلك الكلام أي العبد من القائل أبو حنيفة

= وكذا إذا حلف: "لايشرب من هذه الفرات" فإن حقيقته أن يشرب من الفرات بطريق الكرع*، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في أهل البوادي، ولكن المعنى المجازي وهو الشرب من العرف أو إناء غالب الاستعمال، فيحنث عنده بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والعرف على سبيل المجاز أو بهما وبالكرع جميعاً على سبيل عموم المجاز. **وهذا**: الاختلاف المذكور. **إلى أصل**: آخر مختلف بينهم.

أن المجاز إلخ: لا خلاف في أن المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنى أنها الأصل الراجح المقدّم في الاعتبار، وإنما يصار إلى المجاز عند تعذرها، وأيضا لا خلاف في أنه لا بدّ في الخلف أن يتصور الأصل وإن لم يوجد لعارض، بل الخلاف في جهة الخلفية، فعنده المجاز خلف في التكلم حتى يكفي صحة التكلم بأن يكون الكلام صحيحًا من حيث العربية والترجمة وإن لم يكن وجود المعنى الحقيقي له. **صحّت الاستعارة به**: بأن يكون صحيحاً من حيث العربية والترجمة. **لإيجاب الحقيقة**. أي: وإن لم يكن إفادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له.

هذا ابني: فقوله: "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن "هذا ابني" مراداً به النبوة، فيعتق العبد عنده؛ لأنه قد وجد ما يُصحّح الاستعارة بهذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية؛ لأن هذا الكلام صحيح عبارته من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً لإثبات الحكم، وقد تعذّر العمل بحقيقته؛ لاستحالة أن يكون الولد أكبر سناً من والده، فتعيّن المجاز، فيراد به العتق بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم. أي حكم "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به النبوة، فينبغي أن يكون الأصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال، ولكن تعذّر العمل به لعارض، فيصار إلى المجاز، فعندهما هذا الكلام لغو لايعتق به العبد؛ لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لايوجد في هذا الكلام؛ لأن الأكبر سناً لا يمكن أن يكون ابنا للأصغر، فلايحمل على المجاز الذي هو العتق، ولما ثبت أن المجاز عنده خلف في التكلم كما مرّ وعندهما في الحكم كما سيجيئ في كلام المصنف فاعتبر إلخ.

في التكلم: بأن جعل التكلم بالحقيقة عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بالمجاز؛ إذ العبرة عنده للتكلم =

* **الكرع**: بأن يتناول الماء بفيه من موضع الماء الكرع بفتحتين، آب هدهان خوردن.

فصارت الحقيقة أولى، **وعندهما المجاز** خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز **رجحان**؛ لاشتماله على حكم الحقيقة، فصار **أولى**.
(على الحقيقة / بحار)

[ما تترك به الحقيقة]

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة: قد تترك بدلالة **محلّ الكلام**، **وبدلالة العادة كما ذكرنا**،
(في الشرعيات / بالاستقراء)

= حتى أثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مرّ. **فصارت الحقيقة** المستعملة التي غير مهجورة في العادة أولى من المجاز وإن كان متعارفاً. **وعندهما المجاز إلخ** كما مرّ تشريحه، فإذا كان الحكم عندهما معتبراً حتى أثبتا الخلفية للمجاز في الحكم. **رجحان** إما لاشتماله على حكم الحقيقة كما في صورة عموم المجاز، وإما لعلة استعماله لكونه متعارفا.

أولى من الحقيقة، وكان الأولى للمصنّف أن يقول: "لعلة استعماله" بدل قوله: "لاشتماله على حكم الحقيقة"؛ ليشمل كلا النوعين من المجاز: عموم المجاز، وغيره. وتقرير المقام بحيث ينكشف به المرام هو أن هذه المسألة (أي إذا كانت الحقيقة مستعملةً والمجاز متعارفاً فعنده الحقيقة أولى، وعندهما المجاز) مبنية على أصل آخر، وهو أن الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم، فالتكلم بالحقيقة أولى، فإذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادةً فأية حاجة إلى جعل اللفظ مجازاً، وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفاً فيه، فإذا كان المعنى المجازي للفظ متعارفاً فكان الحكم في المجاز راجحاً على الحكم الذي في الحقيقة؛ لكونه غير متعارف، فلا بدّ أن يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذي عليه المدار. ثم شرع المصنّف في بيان القرائن التي بها يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز. **محل الكلام** أي: بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بأن لايكون صالحاً للمعنى الحقيقي، إما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه أو بوجه آخر، فإذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار إلى المجاز لا محالة.

وبدلالة العادة أي العادة في استعمال الألفاظ وفهم المعاني منها، وذلك لأن الكلام موضوع للإفهام، فإذا نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف بشيء آخر فلا محالة يراد به هذا المعنى، وهذا إذا لم يكن الحقيقة مستعملة، وإلا لكانت الحقيقة أولى من المجاز عند أبي حنيفة رحمه الله كما عرفت.

كما ذكرنا في قولنا: "لا يأكل من هذه النخلة"، وفي قولنا: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فإن الحقيقة في الأول تُركت بدلالة محل الكلام؛ إذ المحل لايصلح أن يكون مأكولاً لتعذّر، فيراد المجاز وهو الثمر أوالثمن، وفي الثاني تركت بدلالة العادة؛ لأن المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافياً متروك، وإنما تعارف المعنى المجازي، وهو الدخول، فيراد هذا، وكذا سائر الألفاظ المنقولة شرعاً كالصلاة والزكاة والحج، أو عرفاً عامّا أو خاصّا.

وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في **يمين الفور**، **وبدلالة سياق النظم** كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾ (الكهف: ٢٩)، **وبدلالة اللفظ في نفسه**، كما إذا حلف: "لايأكل لحما"، فأكل لحم السمك لم يحنث،
والأول
وكذا إذا حلف: "لايأكل فاكهة"، فأكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة؛ لقصور في
والثاني
المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني.
أي لحم السمك

بدلالة معنى الخ وقصده، فيحمل على الأخص، وإن كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته. يمين الفور والفور في الأصل مصدر، فارت القدر إذا غلت واشتدّت، فاستعير للسرعة، ثم سمّيت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث، يقال: جاء فلان من فوره أي من ساعته، والمراد بيمين الفور: قول الرجل في حالة الغضب لامرأته (تريد الخروج من الدار): إن خرجت فأنت طالق، وإنما سمّيت بهذا الاسم لصدورها من المتكلم في حالة فوران الغضب، فحقيقة هذا الكلام أن تطلّق في كل ما خرجت، ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم، وهو فوران الغضب، يحمل هذا الكلام على المعنى المجازي وهو هذه الخرجة المعينة لهذه القرينة، حتى لو مكثت ساعةً ثم خرجت بعد ذلك لا تطلّق، فحمل على الخاص، وهذا النوع من اليمين أخرجه أبو حنيفة خاصةً، وكان القوم فيما سبق يقولون: اليمين مؤقتة، كقوله: "والله لا أفعل اليوم كذا"، ومؤبدة كقوله: "والله لا أفعل كذا" فأخرج الإمام مؤقتة معنى ومطلقة لفظاً.

بدلالة سياق النظم أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالاً من المؤخرة. فليكفر فإن حقيقة قوله: 'فليكفر' وجوب الكفر، ولكنها تركت بقرينة قوله: ﴿إنا أعتدنا للظالمين نارا﴾ (الكهف:٢٩)، وحمل على المعنى المجازي وهو التوبيخ من قبيل ذكر الضد إرادة الآخر لمعاقبة بينهما؛ إذ المراد من مثل هذا الأمر النهي، ومثله: قول الرجل لآخر: "طلّق امرأتي إن كنت رجلا، وافعل في مالي ما شئت إن كنت رجلا" لا يكون توكيلاً، وكذا قوله للكافر: "انزل إن كُنت رجلا' لايكون أماناً بقرينة قوله: "إن كنت رجلا".

بدلالة اللفظ في نفسه أي باعتبار مادة حروفه ومأخذ اشتقاقه لا باعتبار إطلاقه، وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكن يتفاوت أفراده بالزيادة والنقصان، بأن يكون هذا المعنى في بعضه زائداً أو ناقصاً عن باقي الأفراد، فيخرج الناقص والزائد، ويسمّى مشككا. في الثاني أي العنب، وذلك لأن اللحم مأخوذ من الالتحام. يقال: التحم القتال أي اشتدّ، ثم سمّي اللحم بهذا الاسم؛ لقوة فيه باعتبار تولده من الدم، فهذا اللفظ =

[الصريح والكناية وحكمهما]

وأما **الصريح** فمثل قوله: بعتُ واشتريت ووهبت، وحكمه (أي الصريح) تعلّق الحكم بعين الكلام، وقيامه (أي الكلام) **مقام معناه حتى استغنى** عن العزيمة؛ لأنه (أي الصريح) **ظاهر المراد**. وحكم الكناية أنه لايجب العمل به (بلفظ الكناية) **إلا بالنية**؛ لأنه (أي لفظ الكناية) أي النية **مستـــتر المراد**، وذلك مثل المجاز قبل أن يصير **متعارفا**.

= باعتبار مأخذ اشتقاقه لايتناول لحم السمك لقصور هذا المعنى فيه؛ إذ لا قوة والشدة بغير الدم، والسمك لا دم فيه؛ لأن الدمويّ لايعيش في الماء، فلذا لا يحنث بأكل لحمه، وبقولنا: "باعتبار مأخذ اشتقاقه" احترز عن التناول باعتبار آخر، فإنه بالاعتبار الآخر قد أطلق عليه اللحم في القرآن، قال تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (النحل ١٤)، وبه تمسّك مالك والشافعي رحمهما الله حيث قالا: يحنث بأكل لحم السمك. وكذا الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل التفكّه وهو التنعم، ولايكفي وحده للغذاء. قال الله تعالى: ﴿انْقَلَبُوا فَكِهِينَ﴾ (المطففين ٣١) أي متنعمين، والتنعم أمر زائد على ما به قوام البدن وبقاؤه، والعنب والرطب يتعلق بهما القوام، ويكفي بهما في بعض الأمصار للغذاء، فحصل فيهما أمر زائد، فبهذه الزيادة لايتناولهما اسم الفاكهة، فلايحنث بأكل العنب عند أبي حنيفة إذا لم ينو شيئا، وعندهما يحنث، وهو قول الشافعي رحمه الله. وأما لو نواها فيحنث اتفاقاً. وهنا أبحاث شريفة تركناها مخافة التطويل، ولما فرغ عن الحقيقة والمجاز شرع في الصريح والكناية.

الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيّنا حقيقة كان أو مجازا، وهو فعيلٌ بمعنى فاعلٍ، من صرح يصرُحُ صراحةً وصروحةً إذا انكشف وأخلص، فسمّي به؛ لانكشافه وخلوصه عن محتملاته، والشيخ لم يفسّره لحصول المقصود ببيان النظائر، فأعرض عنه. مقام معناه: يعني حكم الصريح أن يتعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه. حتى استغنى إلخ: أي لايحتاج إلى أن ينوي المتكلم، ويقصد هذا المعنى من كلامه، فيثبت بغير قصد وعزيمة، حتى لو قصد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه: أنت طالق، يقع الطلاق بغير قصده.

ظاهر المراد: فلا يحتاج إلى النية والقصد قضاءً، وأما ديانةً فله ما نوى. بالنية: أي بنية المتكلم أو ما يقوم مقامها كدلالة الحال. مستـــتر المراد: فكان في ثبوت المراد تردّد، فلايوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بالنية أو ما يقوم مقامها، فلا يقع الطلاق بقوله: "أنت بائن" ما لم ينو به الطلاق، أو لم يكن شيء قائماً مقامها، كدلالة حالة الغضب أو مذاكرة الطلاق. متعارفا: فالمجاز متى لايتعارف بين الناس يعد كناية؛ لأن المتكلم ستر المراد به عن السامع، فصار المراد في حقه في حيّز التردد، فكان كناية، بخلاف ما إذا صار متعارفاً فإنه صريح، =

[جعل الكنايات بوائن]

وسُمّي **البائن** والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازاً؛ لأنها **معلومة المعاني**، لكن الإبهام **فيما يتصل به** ويعمل فيه، فلذلك شابهت الكنايات، فسمّيت بذلك **مجازاً**، **ولهذا الإبهام** احتيج إلى النية، فإذا زال الإبهام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارةً عن الصريح، **ولذلك** جعلناها **بوائن** إلا في قول الرجل: **"اعتدى"؛ لأن حقيقته للحساب**، ولا أثر لذلك في **النكاح**، **والاعتداد يحتمل** أن يراد به ما يعدّ من غير الأقراء .

= مثل قوله: لايضع قدمه في دار فلان، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه الدخول فصار صريحاً، وأشار المصنّف في هذا أن الكناية كما يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز أيضاً.

وسمّي البائن إلخ: جواب لسؤال مقدّر، وهو أنكم قلتم: إن الكناية ما استتر المراد به، وألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وحرام، وبتة، وبتلة، وغيرها معلومة المراد والمعنى، فإن كل واحد يعلم أن البائن من البينونة وهو الانفصال، وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع، فتلك الألفاظ تستعمل في معانيها صراحةً، فكيف تسمّوها كنايةً؟ فأجاب: بأن تسميتها كناية إنما بطريق المجاز. **معلومة المعاني**: لأن أهل اللغة يعلم أن البائن من البينونة، وهي الانفصال كما عرفتَ. **فيما يتصل به إلخ**: يعني الإبهام إنما هو في المحلّ الذي يتّصل اللفظ به ويعمل فيه؛ إذ لايعلم من أي شيء بائن، أمن المال أو الجمال أو الروح أو العشيرة؟ **مجازاً**. ولهذا يقع الطلاق البائن بها عند النية، ولو كانت كنايات حقيقةً لكانت بمنزلة قوله: "أنت طالق" فيقع به الطلاق الرجعي، وإليه أشار بقوله: **ولهذا الإبهام إلخ**: إذ لو كانت هذه الألفاظ كنايات حقيقةً لكانت عبارات عن صريح الطلاق، فوقع بها طلاق رجعيّ. **ولذلك**: أي لأجل أنها كنايات مجازاً. **بوائن**: حيث يقع بها الطلاق البائن.

اعتدي. استثناء من قوله: "جعلناها بوائن" يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن، إلا قوله: اعتدّي، وكذا قوله: استبرئي رحمك، وقوله: أنت واحدة، حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الألفاظ الثلاثة رجعيًا؛ لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما قوله: "اعتدّي: فبيّنه المصنّف بقوله: **لأن حقيقته** أي الاعتداد المفهوم من قوله: "اعتدّي". **للحساب**: يقال: اعتدّ مالك أي احسب عدد مالك. **النكاح**: وإزالة الملك بخلاف قوله: أنت بائن، وحرام، وأخواتهما، فإذا نوى بهما الطلاق يثبت البينونة والحرمة معه أيضاً، فإذا لم يؤثّر ذلك الحساب في قطع النكاح فيحمل على أحد المعاني المتحملة التي بيّنها المصنّف بقوله. **والاعتداد يحتمل إلخ**: أي يحتمل اعتداد =

فإذا نوى الأقراء وزال الإبهام بالنية وجب به **الطلاق** بعد الدخول **اقتضاءً**، وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه **سببه** (أي الطلاق)، فاستعير الحكم **لسببه** (وهو الاعتداد المسبب)، وكذلك قوله: **"استبرئي رحمك"**.

= غير الحيض من إنعام الله تعالى، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. **الطلاق** الرجعيّ، فإن كانت المرأة مدخولا بها يثبت به الطلاق اقتضاءً. **اقتضاء**: فكأنه قيل: "اعتدّي؛ لأني طلّقتُك، أو كوني طالقاً ثم اعتدّي، أو طلّقي ثم اعتدّي، فلما أمرها بالاعتداد ولم يكن العدة واجباً عليها قبل الطلاق فلا بدّ من تقدير الطلاق قبل الأمر ضرورة صحة الأمر، والضرورة ترتفع بإثبات أصل الطلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر زائد، كالبينونة والزيادة على واحدة، وخلاصة الكلام أن قوله: "اعتدّي" معناه الحقيقي احسبي، وهو لايؤثّر في انقطاع النكاح، فلا يمكن العمل بنفسه ما لم يحمل على أحد المعاني المحتملة، وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا نوى هذا المعنى فكأنه أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، والمرأة المدخول بها محلّ العدة، ففي حقها يثبت هذا الأمر، وهذا الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحته، والضرورة تقدّر بقدر ما يكفي به، وهو الطلاق بغير وصف البينونة وغيرها، فيثبت الواحدة الرجعية، وإن كانت غير مدخول بها فهي ليست بمحلّ العدة؛ لأن العدة لايثبت في حقّها فلايصحّ في حقها أن يقال: كأنه أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فلا بدّ من أن يجعل قوله: "اعتدّي" مستعاراً من الطلاق كأنه قال: طلّقي نفسك مجازاً، لإطلاق المسبّب على السبب، ويثبت من قوله: "طلّقي نفسك واحدة" رجعي.

سببه: أي سبب اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. **لسببه**: وهو الطلاق، أي فاستعير الاعتداد للطلاق بأن أطلق الاعتداد وأريد به الطلاق. فإن قيل: استعارة السبب للمسبّب جائز، وأما استعارة المسبّب للسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مرّ سابقاً، فكيف جوّزتم هنا؟ قلنا: إذا كان المسبّب مختصّاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين، وهنا الاعتداد المسبّب مختصّ بسببه الطلاق. فإن قيل: لانسلّم الاختصاص؛ لأن الأمة إذا تعتق تعتدّ، وكذا إذا مات زوج امرأة تعتدّ، فقد وجدت العدة بغير الطلاق؟ قلنا: لا؛ لأن الأمة إنما تعتدّ تشبيهاً بالطلاق، فقد وجد الطلاق تقديراً، والتي مات زوجها فعدتها في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لأجل الحداد، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض، فلايكون في الواقع من العدة.

ف: واعلم أن امرأة إذا كانت مدخولا بها فيصحّ في حقها أيضاً أن يراد بقوله: "اعتدّي" طلّقي استعارة المسبّب للسبب، كما جاز في غير المدخول بها، فالوجه الأول مخصوص بالمدخول بها، والثاني يشملهما.

استبرئي رحمك: هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة التي يقع بها الطلاق الرجعيّ، فقوله: "استبرئي رحمك" يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعيّ، =

وقد جاءت به السنة أن النبي ﷺ قال لسودة رضي الله عنها: اعتدّي، ثم راجعها، وكذلك "**أنت واحدة**" يحتمل **نعتاً للطلقة** ويحتمل **صفة للمرأة**، **فإذا** زال الإبهام بالنية كان دلالة على **الصريح**، لا عاملاً **بموجبه**.

[الأصل في الكلام]

ثم الأصل في الكلام **هو الصريح**، فأما الكناية ففيها ضربُ قصور من حيث **إنه** يقصر عن البيان **بدون النية**، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ **بالشبهات حتى أن المقرّ** على نفسه ببعض الأسباب الموجبةِ للحد ما لم يذكر اللفظَ الصريحَ لايستوجب العقوبة.

= فإن كانت مدخولا بها فكأنه قال: استبرئي رحمك لأجل نكاح زوج آخر؛ لأني طلّقتك، فيراد الطلاق لضرورة صحة الأمر، وإن كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعاراً عن الطلاق، كما مرّ تقريره في قوله "اعتدّي"، فتذكره. وقد جاءت إلخ وهي أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها "اعتدّي" ثم راجعها. فثبت من هذا أن قوله: "اعتدّي" يقع به الطلاق الرجعيّ حيث راجعها النبي ﷺ بعد قوله هذا. أنت واحدة: يقع به الطلاق الرجعيّ، وهذه كلمة ثالثة، وذلك لأن قوله هذا لا يؤثّر بنفسه في قطع النكاح، حتى يراد به أحد المعاني المحتملة التي بيّنه المصنّف بقوله: يحتمل إلخ. نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله هذا: "أنت طالق" طلقة واحدة. صفة للمرأة بأن يكون معناه: أنت واحدة في الجمال، أو المال، أو غير ذلك من الأوصاف الحميدة.
فإذا: أريد به المعنى الأول. الصريح: أي صريح الطلاق بناءً على أن ذكر الصفة وهي قوله: "واحدةً" بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى الطلاق؛ لأن تقدير قوله: أنت طالق طلقة واحدة فيقع الطلاق الرجعيّ كما في الصريح. ولايكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملا بموجبه.
بموجبه: أي بمقتضاه؛ إذ موجبه التوحّد، ولا أثر له في قطع النكاح، فيحمل على أحد المعاني كما مرّ تقريره آنفاً.
هو الصريح: لأن وضع الكلام إنما هو للإفهام، والصريح في هذا الأمر أتمّ حيث يثبت المقصود به بغير النية أيضاً. إنه: أي الكناية بتأويل المذكور. بدون النية: فلا يظهر المراد بغير النية أو ما يقوم مقامها من دلالة.
بالشبهات: وهي الحدود والكفارات، فإنها لاتثبت بالكنايات. حتى أن المقرّ إلخ: فلو قال: إني جامعتُ فلانةً جماعاً حراماً، أو واقعتُها، أو وطئتها، لا يجب عليه الحد ما لم يقل: نكتُها، أو زنيتُ بها، وكذا لوقال لأحد: "فجرت بفلانة أو جامعتها" لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل: "زنيتَ بها أو نكتَها"، فإنها صريح في القذف.

[عبارة النص]

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم، وهي **أربعة**: الاستدلالُ بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه، **أما الأول** فما سيق الكلام له **وأريد** به **قصداً**.

أي بذلك الكلام

ثم شرع المصنّف في التقسيم الرابع فقال: والقسم الرابع إلخ: أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الأحكام، بأن هذا النظم كيف يدلّ على المراد من طريق العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء، وهي وإن كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تمد هذه الأقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدّت من أقسام الكتاب مسامحةً. أربعة: أي الأقسام الحاصلة من التقسيم الرابع أربعة؛ لأن المستدلّ إن استدل بالنظم، فإن كان مسوقاً فهو من الاستدلالات الفاسدة كما سيجيء بيانها إن شاء الله تعالى. وإذا عرفت هذا فاعلم أن في عبارة المصنّف تسامحاً، وهو أن الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره، لا الاستدلال بعبارة النص، وإنما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الأقسام تسامحاً، والاستدلال هو الانتقال من الأثر المؤثّر أو بالعكس، والمراد هنا هو الأخير، والمراد من النص هنا اللفظ الدالُّ على المعنى، لا النص المقابل للظاهر، بل هو أعمّ من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسّراً أو محكماً أو غير ذلك.

أما الأوّل: أي الحكم الثابت بالأول وهو عبارة النص. وأريد: ذلك الحكم. قصداً: خرج به الإشارة، وإنما أردنا بالأول الحكم ليصحّ حمل ما عليه، فهو بيّن الحكم الثابت بعبارة النص، لا عبارة النص ولا الاستدلال به، وعبارة النص نظم ثبت به حكم سيق له، والاستدلال بعبارة النص هو عمل المجتهد أي استنباطه من العبارة.

ف: اعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب: أحدها أن يدلّ على المعنى بأن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصليا منه، كالعدد في قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء ٣)، وثانيها أن يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصود أصلياً منه، كإباحة النكاح من هذه الآية، وثالثها أن يدلّ على المعنى بأن يكون ذلك المعنى من لوازم مدلول اللفظ، كانتفاء بيع الكلب من قوله ﷺ: "إن من السحت ثمن الكلب". [تبيين الحقائق] فالمعنى الأول مسوق له قطعاً. والثالث ليس بمسوق له قطعاً. والثاني مسوق له من وجه وهو أن المتكلم قصد التلفظ به لإفادة معناه دون وجه، وهو إنما ساق الكلام لما هو المقصود الاصلي لا له

وإذا عرفتَ هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدلّ على مفهومه مطلقاً، سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا، فدخل فيه القسم الأول والثاني، وفيما سبق في بيان النص: والظاهر أن يدلّ على مفهومه مقيّداً بكونه مقصوداً أصلياً، =

[إشارة النص ودلالة النص]

والإشارة ما ثبت بالنظم **مثل الأول** إلا أنه ما سيق الكلام **له**، كما في قوله تعالى: أي الحكم الثابت بالإشارة ﴿للفقراء المهاجرين الذين﴾ الآية، **سيق الكلام** لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم، أي في هذه الآية وفيه **إشارة إلى** زوال أملاكهم إلى الكفار، وهما **سواء** في إيجاب الحكم إلا أن الأول أي في هذا الكلام أحقّ عند التعارض، وأما دلالة النص **فما ثبت بمعنى النص** لغةً لا استنباطًا بالرأي. أي الثابت بدلالة النص

= فدخل فيه القسم الأول فقط، فإن تمسّك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ (النساء:٣)، كان استدلالا بعبارة النص لا بإشارته، كذا قيل. **والإشارة**: أي الحكم الثابت بإشارة النص. **مثل الأول**: أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كُلا منها ثابت بالنظم. **له** أي لذلك الحكم، وكلمة "ما" نافية، ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقصده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه يميناً ويساراً من غير التفات إليه، فالأوّل بمنـــزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته. **سيق الكلام إلخ**: لأن قوله تعالى: "للفقراء" بدل من قوله: ﴿ولذي القُربى واليتمى والمساكين وابن السبيل﴾ (الأنفال:٤١) بتكرير العامل، أو عطف على الأول بغير واو، كما يقال: "المال لزيد لبكر"، وعلى التقديرين: السوق لبيان مصارف الخمس. وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم.

إشارة إلى إلخ: لأنه تعالى مع كونهم ذا أموال وأملاك سمّاهم فقراء، كما قال: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أُخرِجُوا من ديارهم وأموالهم﴾ (الحشر:٨)، وحقيقة الفقر زوال الملك، لا بُعد اليد من المال، ولذا يكون ابن السبيل مع بُعد يده عن المال غنيًا، ويجب عليه الزكاة، فثبت بذلك أن المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم، وفيه خلاف للشافعي رحمه الله فهو يرتكب المجاز في هذا الكلام.

سواء إلخ: يعني: العبارة والإشارة مستويان في إثبات الحكم؛ إذ الثابت بكل واحد ثابتٌ بنفس النظم، أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد، لكن العبارة ترجّح على الإشارة عند التعارض؛ لأنها مقصودة بالسوق بخلاف الثاني. **فما ثبت**: أي الحكم الذي ثبت. **بمعنى النص إلخ**: وليس المراد من قوله "بمعنى النص" معناه الذي يوجبه ظاهر النظم، أي معناه اللغوي الموضوع له. فإن ذلك من قبيل العبارة بل معناه الالتزامي، كالإيلام من التأفيف، فقوله: "بمعنى النص" خرج العبارة والإشارة، فإنهما ثابتان بالنظم دون معناه، وكذا خرج به المحذوف فإنه ثابت بنفس النص لا بمعناه؛ لأن المحذوف كالمذكور. وقوله: "لغةً" تميز عن معنى النص، فيكون المعنى ما ثبت بمعنى النص الذي يكون لغويًا للنص، أي لا يكون فهمه والعمل له به موقوفاً على القياس، فيخرج به المقتضي؛ لأنه ثابت =

كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمّل والاجتهاد، **والثابت بدلالة** النص مثل الثابت بالإشارة، حتى صحّ إثبات الحدود والكفارات **بدلالة النصوص،** ....

= شرعاً أو عقلاً، وكذا صرح به القياس، فعلى هذا قوله: "لا استنباطاً بالرأي" تأكيد لقوله "لغةً"، وردّ على من زعم أن دلالة النص قياس جليّ، وذلك لأن القياس كثيراً ما يكون ظنّيًا لا يثبت به الحدود خلاف دلالة النص، وأن القياس لا يقف عليه إلا المجتهد، فيحتاج فيها إلى النظر والاستنباط، بخلاف الدلالة فإنه يعرفها كل من كان من أهل اللسان بغير احتياج إلى ترتيب المقدّمات والنظر، وأن الدلالة لاينكرها من ينكر القياس وإليه يشير المصنّف بقوله: كالنهي عن التأفيف إلخ ففي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ (الإسراء:٢٣) معناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلمة "أف فقط"، وهذا ثابت بعبارة النص، فبهذا النهي عن التأفيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤديهما بغير الاجتهاد والتأمّل، وذلك لأن كل من يعرف لغات العرب وإن لم يكن مجتهداً يعرف بمجرد استماع هذا القول أن الضرب منهيّ عنه وحرام، وهذا المعنى ثابت بدلالة النص؛ لأن هذا المعنى التزاميٌّ لمعناه الأصلي، وفي العبارة مسامحة، والأولى أن يقول: كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف. ثم أوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله: والثابت بدلالة إلخ في كونهما قطعيةً أو في أنهما يضافان إلى النص، بخلاف القياس فإنه يضاف إلى الرأي.

بدلالة النصوص دون القياس، فهذا فرق جليّ بينهما، وذلك لأن الدلالة قطعية، والقياس* إذا يكون بعلة مستنبطة يكون ظنياً، والحدود لاتثبت إلا بطريق قطعيّ، فيصحّ إثباتها بالأول دون الثاني. مثال إثبات حدود بدلالة النص: إثبات حدّ الزنا بالرجم على غير "ماعز" الذي ثبت عليه بعبارة النص، وقصته على ما روى الترمذي أنه جاء ماعز الأسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه قد زنا، فأعرض عنه، ثم جاء من شقّه الآخر فقال: إنه قد زنا فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الأيسر فقال: يا رسول الله إنه قد زنا، فأمر به في الرابعة، فأخرج إلى الحرة** فرجم بالحجارة. [الترمذي، رقم:١٤٢٨] فأمرُه عليه السلام بالرجم على ماعز ليس لأجل أنه ماعز وصحابيّ، بل لأنه زنى في حالة الإحصان، فيعلم بدلالة النص أن كل من كان كذلك يرجم، وإن كان هذا الحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص أخرى. ومثال إثبات الكفّارات بالدلالة إثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عمداً في نهار رمضان على عهد رسول الله ﷺ، كما روى البخاري عن أبي هريرة ﷺ، =

* **والقياس** وأما إذا كان بعلة منصوصة فيساوي الدلالة في القطعية وإثبات الحدود.

** **الحرة:** هي بقعة ذات حجارة سود خارج المدينة.

[مقتضى النص]

إلا عند التعارض **دون الإشارة**. وأما **المقتضى فزيادةٌ** على النص **ثبت شرطاً** لصحة....
أي على المنصوص عليه

= قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله! هلكتُ، قال: ما لك؟ قال: وقعتُ على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: هل تجد إطعام ستين مسكينا؟ قال: لا، قال: اجلس، فمكث النبي ﷺ فبينا نحن على ذلك أُتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم، فقال: أين السائل؟ قال: أنا، قال: خذ هذا فتصدّق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فو الله ما بين لابتيها (يريد الحرتين) أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك. [البخاري، رقم:١٩٣٦] فأمره ﷺ بالكفارة للرجل المذكور ليس لأجل أنه كان صحابيًا أو فقيرا بل لأجل أنه وقع على امرأته في نهار رمضان، فيعلم بالدلالة أن كل من يفعل كذا فعليه الكفارة، والأمثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطوّلات.

دون الإشارة. وذلك لأن الثابت بالإشارة ثابت بالنظم لغةً بلا واسطة، والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم لمدلول النص، ومثال التعارض بينهما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء ٩٢)، فهذه الآية تدلّ بطريق الدلالة على أنه تجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمداً، فإنه أعلى حالا من الخاطئ، كما تمسّك بها الشافعيّ رحمه الله، ولكن الآية الثانية تدلّ بالإشارة على أن العامد ليس عليه الكفارة، فترجّح هذه على الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء ٩٣)، فإنها تدلّ بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة؛ لأن الجزاء اسم للكافي، وأيضاً هو كل المذكور، فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم كما هو مذهبنا. فإن قلتَ: فعلى هذا ينبغي أن لايجب عليه الدية والقصاص؟ قلتُ: ذلك جزاء المحلّ، وأما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارةُ، وفي العمد جهنم، ولو سلم فالقصاص، والدية يثبت بنص آخر فتأمّل.

المقتضى: على صيغة اسم المفعول. **فزيادة**. في الكلام لصيانته عن اللغو وغيره، والزيادة مصدر بمعنى المزيد، فالحامل على تلك الزيادة الذي **هو الصيانة*** يسمّى بالمقتضي على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصحّ إلا بالزيادة هو الاقتضاء. وقيل: الكلام الذي لايصحّ إلا بالزيادة هو المقتضي على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطلبه الزيادة هو الاقتضاء، وما ثبت به هو حكم المقتضى. كذا ذكره بعض المحقّقين. **ثبت** ذلك المقتضى أو الزيادة على تأويل المزيد، والمآل واحد، والجملة صفة للزيادة. **شرطاً**: مفعول له أي ثبت تلك الزيادة لأجل أن يكون شرطاً.

---

* **الصيانة**: أي صيانة الكلام عن اللغو ونحوه.

المنصوص عليه **لما** لم يستغن **عنه**، فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص، **فقد اقتضاه**

أي منصوص عليه أي المقتضى عنه مستأنف

النص، فصار المقتضى بحكمه **حكمًا للنص**، **والثابت به** يعدل الثابت بدلالة النص

أي مع

إلا عند المعارضة به.

لما: متعلق بقوله: شرطاً. **عنه**: أي عن المقتضى وهو المزيد. **فقد اقتضاه**: أي المقتضى الذي هو الزيادة بمعنى المزيد. **النص**: في معنى التعليل له، أي إنما وجب تقديم المقتضى لأجل تصحيح المنصوص عليه؛ لأن النص اقتضاه أي طلبه لصحته، فكان من شروطه، وتقديم الشرط على المشروط ضروريٌّ، وقيل: قوله "لما لم يستغن" مستأنف، وقوله: "وجب تقديمه" جوابه، وقوله "فقد اقتضاه النص" وجه لتسميته بهذا الاسم. والحاصل أن المقتضى زيادة على المنصوص تثبت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص؛ إذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فهي شرط لصحته؛ لأنه لايستغني عنه، فهو شرط، والشرط واجب التقديم على المشروط، فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه، ولما كان النص اقتضاها أي طلبها فسمّيت هذه الزيادة بـــ"مقتضى".

حكماً للنص: ومضافاً إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضي بالكسر، فيكون المقتضى مضافاً إليه بنفسه، وحكمه بواسطته. فإن قلت: قد سبق أن المقتضى شرط، والشرط أصل متقدّم، والحكم فرع متأخّر، فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطاً حكماً للنص المقتضي بالكسر؟ قلتُ: هنا اعتباران، فالمقتضى بما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام، وفرع وحكم باعتبار أنه يثبت بتبعية المقتضي أي النص.

والثابت به إلخ: أي الحكم الثابت بالمقتضى يساوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم القطعي.

عند المعارضة: فإن عند المعارضة يترجّح الدلالة على الاقتضاء، مثاله: قوله ﷺ لأم قيس، سألت رسول الله ﷺ عن دم الحيض يصيب الثوب، فقال: "اغسليه بالماء والسدر، وحكّيه ولو بضلع". [ابن ماجه، رقم:٦٢٨] فقوله ﷺ: "اغسليه" يدلّ بالاقتضاء على أن لايجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات؛ لأن الأمر بالغسل بالماء يقتضي صحة أن لايجوز بغير الماء، ولكن هذا القول بعينه يدلّ بدلالة النص على جواز غسل النجاسة بالمائعات كالخلّ؛ لأن معنى النص الذي يعرفه كل أحد هو إزالة النجاسة الحقيقية، لا استعمال الماء بعينه، وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات. ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس على الماء يسقط عنه الغسل، فترجّحت الدلالة على الاقتضاء.

ف: واعلم أن جمهور المتقدمين من أصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدّر لتصحيح الكلام ثلاثة أقسام: أحدها ما يقدّر لصدق المتكلم، مثل حديث: "رفع عن أمتي الخطأ". [فتح الباري] وثانيها ما يقدّر لصحة الكلام عقلاً كـــ ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾، وثالثها ما يقدّر لصحته شرعا كـــ "أعتق عبدك عنّي بألف"، وسمّوا الكل مقتضى، وعرّفوه بأنه جعل غير المنطوق كالمنطوق لتصحيحه، وهذا شامل للأقسام الثلاثة، وإليه مال القاضي أبو زيد، =

[الفرق بين المقتضى والمحذوف]

وقد يُشكَل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف، وهو ثابت **لغةً**، **وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند** صحة الاقتضاء، **وإذا كان** محذوفاً فقدّر مذكوراً (أي يقدّر مذكوراً) **انقطع** عن المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿واسئل القرية﴾، (فإذا يقدر هنا "الأهل") فإن السوال يتحوّل (أي ينقطع) (المتعلق بالقرية) **عن القرية** إلى **المحذوف**، **وهو** الأهل عند التصريح به.

= ثم اختلفوا في قوله العموم، فذهب أصحابنا إلى عدم عمومه، والشافعية إلى عمومه، والمتأخرون من أصحابنا كشمس الأئمة وفخر الإسلام وصاحب الميزان لما رأوا أن العموم في بعض أقسامه ثابت (وهو المقدّر لتصحيح الكلام كما في قوله لامرأته: طلّقي نفسك، حيث جوّزوا نية الثلاث) جعلوا المقتضى ما يقدّر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً، أو سمّوه محذوفاً ومضمراً، وجوّزوا فيها العموم خاصة، وتابعهم المصنّف في بيان الفرق وإيراد العلامة.

لغةً: فالمحذوف ثابت لغةً، والمقتضى شرعاً، ولذا قيل في تعريف المحذوف: إنه ما أسقط من الكلام اختصار الدلالة الباقي عليه، فكان ثابتا لغة. **وآية ذلك**: أي علامة الفصل. **أن ما اقتضى غيره**: أي الذي يقتضي غيره وهو المقتضي بالكسر. **ثبت عند إلخ**: أي يقرّر ويثبت عند وجود المقتضى، يعني الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه: أحدها ما مرّ، والثاني أن المقتضي بالكسر يقرّ عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المحذوف، فإن عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف إلى المذكور، ويتعلّق بالمحذوف، وهذا معنى قوله: **وإذا كان**: ما يحتاج إليه المنطوق. **انقطع إلخ**: أي ينقطع ما يضاف إلى المذكور ويتعلّق بالمحذوف.

المحذوف وهو إلخ: أقول: تنقض القاعدتان، أمّا الأخيرة فبقوله تعالى: ﴿فقلنا اضرب بعصاك الحجر﴾ (البقرة:٦٠)، فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، فإن المحذوف هنا: فضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية، ومع هذا لايتغير الكلام عند التصريح به ولا يتغير الإعراب، وأما الأولى فبقوله: "اعتق عبدك عنّي بألف"، فإنه إن قدّر البيع ويقال: بع عبدك عني وكن وكيلي بالإعتاق، فإنه يتغير الكلام مع أنه مقتضى؛ لأنه كان مأموراً بإعتاق عبده، وبعد التقدير يصير مأمورا بإعتاق عبد الآمر المتكلم، وقد تكلّف في الجواب عنهما بعض المحققين، ولذا قيل: إن الفرق بينهما بالوجه الأول، وهو أن المقتضى شرعيّ، والمحذوف لغويّ.

[الثابت بالمقتضى لايحتمل التخصيص]

ثم الثابت بمقتضى النص لايحتمل التخصيص، حتى لو حلف: "لا يشرب" ونوى شراباً دون شراب، لاتعمل نيته؛ لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشافعي رحمه الله، والتخصيص فيما يحتمل العموم، وكذلك الثابت بدلالة النص **لا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى النص** إذا ثبت كونه علةً لايحتمل أن يكون غير علة.

والثالث ما بيّنه المصنّف بقوله: ثم الثابت بمقتضى إلخ يعني أن الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لايحتمل التخصيص؛ لأن التخصيص إنما يوجد فيما يحتمل العموم، فلا عموم للمقتضى عندنا؛ لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، حتى لو حلف: لايشرب، ونوى شراباً دون شراب يحنث بالشرب أيّ شراب كان، فلا أثر لنيته، وذلك لأن الشراب إنما يقدّر باقتضاء الكلام؛ لأن الشرب لايتحقّق بدون المشروب، فيقدّر المشروب اقتضاءً، فيحنث بكل شرب أيّ مشروب كان، لا لأنه عامّ بل لأجل وجود ماهية الشرب، وفيه خلاف للشافعي رحمه الله لأن عنده يجري فيه العموم والخصوص؛ لأنه عامّ كالمحذوف، وهو يقبل العموم والخصوص. وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي، يتفرّع عليه كثير من المسائل.

أقول: إيراد هذا المثال على مذهب من يقول: إن المقتضى شرعيّ غير سديد؛ لأن المقتضى في هذا المثال عقليّ، فتأمل. وما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف والمقتضى بأن الأول يحتمل العموم بخلاف الثاني أتى بعده بذكر الدلالة بأنها أيضاً لاتحتمل العموم تتميماً للفائدة.

لايحتمل التخصيص كما لايحتمله المقتضي؛ إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، وهذا معنى لازم للموضوع له، لا للفظ. لأن معنى النص إلخ: وحاصله أن معنى النص (المستفاد من النص بطريق الدلالة) كالإيذاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣)، إذا ثبت كونه علة لحرمة التأفيف المنهيّ عنه، والمعنى شيء واحد لايتعدد بتعدد المحال. فلو قلنا بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثّر الثابت لغةً وهو الإيذاء مثلاً، موجوداً في صورة ولا يترتّب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم أن لا يكون الإيذاء علةً، وقد كان علة وهو محال، وهذا معنى قوله: إذا ثبت كونه علة لايحتمل أن يكون غير علة، بل أينما وجد العلة وهي الإيذاء وجدت الحرمة، وهذا لايسمّى تعميماً عند القوم.

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عامّاً يخصّ؛ لأنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة.

وأما الثابت بإشارة إلخ: اختلف في هذا، فقال القاضي أبو زيد ومن سلك مسلكه: هو أيضاً لايحتمل التخصيص؛ لأن العموم إنما يوجد فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأما ما يقع الإشارة إليه فهو زيادة على المطلوب بالنص، فإذا لم يوجد العموم لايوجد التخصيص؛ لأنه فرعه. وقال شمس الأئمة وأتباعه ومنهم المصنّف: إنه يحتمل ذلك؛ لأن الثابت بالإشارة مثل الثابت بالعبارة، من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، فكما أن الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن أن يخصّ، كذا هذا.

ومثال إشارة المخصوص البعض قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة:١٥٤)، فإن هذا الكلام سيق لعلوّ درجات الشهداء، ويفهم منه بطريق الإشارة أنه لايصلّى عليهم؛ لأنهم أحياء، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، لكن خصّ منه حمزة بما روى أحمد عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلّى على حمزة سبعين صلاةً، وأما مثاله على مذهبنا فهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ (البقرة:٢٣٣)، فإن هذا الكلام يدلّ بطريق الإشارة على أن للأب حق التملّك في مال ولده، فخصّ منه وطء الأب جارية ولده، فإنه لايحلّ حتى تجب عليه قيمتها على ما عرف. ثم ما كانت تمسّكات علمائنا منحصرة في الأربع: العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، وكان بعض العلماء كالشافعي رحمه الله وأتباعه يتمسّك بوجوه أخر أيضاً سوى هذه، أراد المصنّف أن يبيّن فسادها، ولذا أورد فصلاً.

فصل: واعلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي رحمه الله قسمّوا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وقالوا: المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، وهذا يشمل ما سمّيناه عبارةً أو إشارةً أواقتضاءً، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ، لا في محلّ النطق. ثم المفهوم عندهم نوعان: مفهوم موافقة، وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، وهذا ما سمّيناه دلالة النص، ومفهوم مخالفة، وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق. ثم المفهوم المخالف على أنواع؛ لأنه إن فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب، وإن فهم من الشرط أو الوصف فهو مفهوم الشرط أو الوصف، وتلك الأقسام من المفهوم فاسدة عندنا، لايصحّ الاحتجاج بها كما قال المصنّف.

[العمل بالنصوص بوجوه أخر]

فصل: ومن الناس من عمل في النصوص **بوجوه أخر**، هي فاسدة عندنا، منها ما قال **بعضهم**: إن **التنصيص على الشيء** (استدل به) باسمه العلم **يوجب التخصيص** (تلك بوجوه) ونفي الحكم عما عداه، وهذا فاسد؛ لأن النص لم يتناوله، فكيف يوجب الحكم فيه **نفياً أو إثباتاً**، ومنها ما قال الشافعي رحمه الله: إن الحكم (أي قولهم المذكور) **متى علّق بشرط**، أو أضيف إلى (الحكم) مسمّى **بوصف خاص أوجب** نفي الحكم عند عدم الشرط (في الأول) أو الوصف (في الثاني)، ولهذا لم يُجَوِّزْ نكاحَ الأمة عند فوات الشرط، ....

بوجوه أخر: غير ما ذكرنا من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء. **بعضهم**: وهو أبو بكر الدقاق وأبو حامد وبعض الحنابلة والأشعرية. **التنصيص على الشيء**: باسمه العلم، أي بالاسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل، أو علما كزيد. **يوجب التخصيص إلخ**: والحاصل أن الحكم على العلم يدلّ على نفيه عن غيره عند هؤلاء القوم، كقوله ﷺ: "إنما الماء من الماء". [مسلم، رقم:٧٧٥] والمراد بالماء الأول الغسل، وبالثاني المنيّ، فلما نصّ ﷺ بالماء هو علة فَهِم الأنصارُ عدمَ وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، فلو لم يدلّ على النفي عما عداه لما فهموا ذلك.

نفياً أو إثباتاً: يعني لما لم يتناول النصُّ المسكوت عنه فكيف يثبت حكم فيه نفياً أو إثباتاً. فإنك إذا قلت: جاء زيد، فهذا الكلام لا يتناول غيره كعمرو، فلا يدلّ على أن عمراً لم يجئ أو جاء، وإلا يلزم الكفر في قولك: "محمد رسول الله ﷺ"، فإنه على هذا يدلّ على أن غيره ليس برسول، وهو كفر، ففائدة التخصيص أن يتأمّل المجتهد فيه، فيثبت الحكم في غيره بالقياس وينال درجة الاجتهاد. وأما استدلال الأنصار فهو بحرف الاستغراق الذي هو اللام؛ لأن الأصل فيه الاستغراق عند عدم العهد، فيكون المعنى جميع أفراد الغسل من المني، يعني جميع أفراد الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء، فقول "الماء" قد يثبت عياناً بأن ينزل في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره، وقد يثبت دلالةً بأن يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه، كما يقام السفر مقام المشقة.

متى علّق بشرط: كما يكون في مفهوم الشرط. **بوصف خاص**: كما يكون في مفهوم الوصف بأن يكون الاسم عامّا ولكنه قيد بوصف مختصّ بالبعض كقوله ﷺ: "في الغنم السائمة زكاة" [جامع العلوم والحكم]، فإن اسم الغنم عامّ في جنسه، ووصف السوم مختصّ ببعضه لا بكلّه. **أوجب**: التعليق في الأول، والإضافة في الثاني.

أو الوصف المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، **وحاصله** أنه **ألحقَ الوصفَ** بالشرط، **واعتبر التعليق** بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب، **ولذلك** أبطل **تعليق الطلاق** والعتاق بالملك، ....

أو الوصف: وهو الإيمان في الفتيات أي الإماء. ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً إلخ﴾ أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة في المال أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن ونفقتهن فله أن ينكح أمة مؤمنة من مملوكات أيمانكم، أي إخوانكم لحذف المضاف، وإلا لايجوز نكاح السيّد بأمة نفسه، فالله تعالى علّق حكم نكاح الإماء بشرط عدم طول الحرة، ثم قيّد الأمة بوصف الإيمان، فعلى مفهوم الشرط والوصف لايجوز النكاح بالأمة عند القدرة بنكاح الحرة، وأيضا لايجوز نكاح الكتابية للمؤمن، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله. وعندنا جاز الأمران.

وحاصله: أي حاصل ما قاله الشافعي من أن التقيّد بالشرط أو الوصف يدلّ على نفي الحكم عما عداه.

ألحق الوصف إلخ: في كونه موجباً للعدم عند العدم؛ لأن أثر الوصف في المنع كأثر الشرط، بدليل أن الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط. ألا ترى أن من قال لامرأته: أنت طالق راكبةً، فإن الطلاق في هذا القول متعلّق بركوبها، كما أن الطلاق في قوله: أنت طالق إن كنت راكبةً، متعلق بركوبها، فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب ألحق الوصف بالشرط. **واعتبر التعليق إلخ**. واعلم أن أثر التعليق في المنع اتفاقيّ، لكن عند الشافعي رحمه الله هو يمنع الحكم عن الثبوت إلى زمان وجود الشرط، ولا يمنع السبب عن الانعقاد، فلايكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، لكن التعليق منع وجود الحكم إلى زمان وجود الشرط، فكان عدمه مضافا إلى عدم الشرط، وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، فكان عدم الحكم بناءً على العدم الأصليّ. ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو "أنت طالق"، والحكم هو وقوع الطلاق، فعند الشافعي التعليق بالشرط (أعني الدخول في الدار) إنما عمل في منع الحكم فقط دون السبب؛ إذ السبب قد وجد حساً لا مردّ له.

ولذلك: أي لأجل أن التعليق إنما يؤثّر في منع الحكم دون السبب. **تعليق الطلاق إلخ**: فمن قال للأجنبية: "إن نكحتك فأنت طالق"، أو قال لعبد غيره: "إن ملكتك فأنت حر"، فهذا الكلام عنده باطل، حتى لايقع الطلاق بعد النكاح ولا الإعتاق بعد الملك؛ لأن السبب وهو قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" موجود عند التعليق، فلا بدّ لانعقاده من وجود الملك في المحلّ، فإذا خلا المحلّ عن الملك لغا، وصار كما إذا قال للأجنبية: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، وهذا باطل بالاتفاق.

[الفرق بين الواجب المالي والبدني]

وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث؛ لأن الوجوب (أي وجوب الكفارة) **حاصل بالسبب** على أصله، **ووجوب الأداء** متراخ عنه بالشرط، والماليّ **يحتمل الفصل** بين وجوبه ووجوب أدائه. أما البدنيّ **فلايحتمل الفصل، فلما تأخر** (أي الواجب المالي) الأداء لم يبق الوجوبُ، **وإنا نقول:** بأن أقصى درجات (كالصوم) الوصف إذا كان مؤثّرا أن يكون علةً للحكم، ....

وجوّز التكفير إلخ هذا تفريع آخر على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، فإذا حلف: والله لا أفعل كذا، ولم يحنث بعدُ ولكنه كفّر قبل الحنث، بأن أعتق رقبة أو أطعم عشرة مساكين أو كساهم جاز عنده.

حاصل بالسبب وهو اليمين، ولهذا يضاف الكفارة إليها، فيقال: كفارة اليمين، إلا أن الحنث شرط لوجوب أدائها، والتعليق بالشرط مقدّر، فكأنه قال الحالف: إن حنثت فعليّ كفارة يمين، فإذا وجد السبب يصحّ الحكم مرتباً عليه. ووجوب الأداء إلخ يعني أن نفس وجوب الكفارة إنما هو بالسبب، وهو اليمين، فإذا وجد السبب ترتب الحكم عليه، وأما وجوب أداء الكفارة فهو يتأخّر عن السبب ويختص بالشرط وهو الحنث، فلايكون وجوب الأداء قبل الحنث. ثم أشار إلى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم، حيث لايجوز تعجيلها قبل الحنث عنده، بخلاف الأولى. يحتمل الفصل إلخ: فينفصل نفس وجوبه عن وجوب أدائه. ألا ترى أن من اشترى شيئاً إلى شهرين مثلاً، فيثبت الوجوب بنفس العقد، ولا يثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل.

فلا يحتمل الفصل يعني ليس الفصل بين نفس وجوبه ووجوب أدائه، بل نفس وجوبه ليس إلا وجوب أدائه. ألا ترى أن الصلاة ليست إلا فعلا معلوماً، وكذا الصوم، فوجوب الصلاة والصوم لايكون إلا وجوب الأداء.
فلما تأخر إلخ ونحن نقول: هذا الفرق ساقط عن أصله؛ لأن ذات الأموال إنما تقصد في حقوق العباد، فيصحّ هذا الفرق في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء، فيكون كالبدنيّ في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب أدائه.

ثم أجاب المصنّف عن استدلال الشافعي رحمه الله بقوله. وإنا نقول إلخ هذا جواب عن أصل الشافعي رحمه الله الذي كان منوطا بأمرين: الأول أنه ألحقَ الوصف بالشرط، والثاني اعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما مرّ تشريحه آنفاً تحت قوله: "وحاصله"، فقوله: "بأن أقصى درجات الوصف إلخ" منع على الأمر الأول، وحاصله أن لانسلّم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق، بل للوصف ثلاث درجات، أدناها أن يكون اتفاقياً كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ (النساء ٢٣)، وهذا القسم لايوجب العدم =

كما في قوله تعالى: "الزاني" و"السارق"، ولا أثر للعلة في النفي بلا خلاف. **ولو كان شرطاً** فالشرط داخل على السبب دون الحكم، فمنعه من اتصاله بمحلّه، وبدون الاتصال بالمحلّ **لاينعقد سبباً، ولهذا لو حلف**: لا يطلّق، فعلّق الطلاق بالشرط لايحنث ما لم يوجد الشرط، **وهذا بخلاف** خيار الشرط في البيع؛ ....

= عند عدمه بلا خلاف، فوجوده وعدمه سواء، وأعلاها أن يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم، كما في قوله تعالى: الزانية والزاني، والسارق والسارقة، فإن وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد، ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب القطع، وذلك لأن الحكم متى رتّب على الاسم المشتق كان مأخذه علة للحكم على ما عرف، وإذا كانت أعلى درجات الوصف أن يكون علة لايدلّ عدمها على عدم الحكم؛ لأن عدم العلة لايدلّ على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه بها؛ لجواز ثبوت الحكم حينئذ بعلل شتى، فأدناها أولى أن لايدلّ عدمه على عدم الحكم، وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط، فثبت أن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط.

ولو كان شرطا إلخ: هذا منع على الأمر الثاني ووجوب عن مفهوم الشرط أيضاً. وحاصله وإن سلّما أن الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط ولكن لانسلّم أن عدمه يدلّ على عدم الحكم؛ لأن عدم الشرط لايدلّ عندنا على عدم الحكم، فكذا عدم الوصف الملحق به، وذلك لأن الشرط وهو قوله: "إن دخلت الدار" إنما دخل على السبب، وهو قوله: أنت طالق؛ لأنه هو المذكور دون غيره من الحكم، وهو وقوع الطلاق، فعدم الشرط إنما يدلّ على عدم المشروط، وهو السبب دون الحكم. ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" علّق قوله "فأنت طالق" وهو السبب بالشرط، وهو قوله: "إن دخلت الدار"، فلو لم يقل: إن دخلت الدار، لوقع الطلاق بالفعل، فقوله: "إن دخلت الدار" منع السبب من اتصاله بمحله، وهو المرأة، فقوله: "أنت طالق" لم يتّصل ولم يقع على محلّه لأجل قوله: إن دخلت الدار. **لاينعقد سبباً**: فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط، فكان عدم الحكم لعدم السبب، لا لعدم الشرط.

ولهذا لوحلف إلخ: تائيد وإلزام على الخصم بما هو مجمع عليه، أي ولأجل أن المعلّق لاينعقد سبباً، حتى لو حلف أحد: والله لا يطلّق امرأته، فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، لايحنث بهذا القول ما لم يوجد الشرط وهو دخول الدار، وذلك لأن قوله: "إن دخلت الدار" منع قوله: "أنت طالق" عن اتصاله بمحلّه، فكأنه لم يقل هذا القول ما لم يوجد الدخول، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله: "أنت طالق" فيحنث.

وهذا بخلاف إلخ: جواب عن استدلال الشافعي، تقرير الاستدلال أن الشرط إنما يردّ على الحكم دون السبب؛ إذ لا معنى لجعل قوله: "أنت طالق" معدوماً، مع كونه موجوداً حسّاً، فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب، =

لأن الخيار داخل على الحكم **دون السبب، وهذا** لو حلف: لا يبيع، فباع بشرط

أي خيار الشرط في البيع فقال: والله

الخيار **يحنث**، وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه إلى زمان وجود

بالشرط

الشرط، **لا في أحكامه صحّ تعليق** الطلاق والعتاق بالملك، **وبطل التكفير** بالمال قبل الحنث، **وفرقه بين** الماليّ والبدني ساقط؛ لأن حق الله تعالى في الماليّ **فعل الأداء**، والمال **آلة، وإنما يُقصد** عين المال في حقوق العباد.

= كشرط الخيار في البيع يدخل على الحكم دون السبب. وتقرير الجواب: هذا أي دخول الشرط في العتاق والطلاق على السبب دون الحكم، بخلاف خيار الشرط في البيع. **دون السبب**: وهو البيع؛ لأن البيع يحتمل الخطر؛ لأنه من قبيل الإثبات، وهو غير محتمل للخطر؛ لأنه يؤدّي إلى القمار الذي هو حرام، وفي جعله متعلقاً بالشرط خطر تامّ، فكان القياس أن لايجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط، لكن الشرع جوّز ذلك ضرورة دفع الغبن، فيتقدّر بقدرها، وهي تندفع بجعله متعلقاً بالحكم دون السبب، بخلاف العتاق والطلاق؛ إذ هما ليس كذلك، فهما يحتملان التعليق بالشرط، فوجب أن يجعل الشرط داخلاً على أصل السبب دون الحكم، فقياسكم قياس مع الفارق. **وهذا**: أي لأن شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب.

يحنث: لتحقّق البيع؛ لأن شرط الخيار لم يدخل على البيع ولم يمنعه عن الانعقاد. **لا في أحكامه**: يعني أن التعليق بالشرط يعدم السبب إلى زمان وجود الشرط، ولا يعدم الحكم كما مرّ تشريحه. **صحّ تعليق إلخ**: فيما إذا قال: إن نكحتك فأنت طالق، أو إن تملكتك فأنت حر؛ لأنه لم يوجد قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" وقت التعليق حتى يحتاج إلى المحل؛ فإذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلاً لورود قوله: أنت طالق وأنت حر، فلا بأس لوقوعه في محلّه. **وبطل التكفير إلخ**: لأن اليمين لاتنعقد إلا للبر، فكيف تكون سبباً للحنث؟ فلايصحّ التقديم على السبب وهو الحنث. **وفرقه بين إلخ**: بأن المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه، فلذا صحّ فيه تقديم الكفارة على الحنث، بخلاف البدني فلايحتمل الفصل، فلاينفكّ نفس الوجوب فيه عن وجوب الأداء، فيكونان معاً بعد الحنث، فلايصحّ فيه تقديم الكفارة قبل الحنث. **فعل الأداء**: فيكون كالبدنيّ، لا ينفكّ فيه نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فلا يصحّ فيه أيضاً تقديم الكفارة قبل الحنث كما هو مذهبنا.

آلة: أي آلة الأداء، فيكون المقصود هو الأداء، وهو إنما يجب بعد الحنث فلا يصحّ تقديمه على الحنث.

وإنما يقصد إلخ: فينفكّ فيها نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فيصحّ هذا الفرق فيها ولايصحّ في حقوق الله تعالى، والكفارة من حقوق الله تعالى، فلايصح هذا الفرق فيها.

[هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا]

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمه الله: **إن المطلق** محمول على المقيّد وإن كانا في حادثتين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات؛ لأن قيد الإيمان زيادة وصفٍ يجري مجرى الشرط، فيوجب نفي الحكم عند عدمه **في المنصوص عليه** وفي نظيره من الكفارات؛ **لأنها جنس واحد**. **وعندنا لايحمل** المطلق على المقيّد وإن كانا في حادثة واحدة بعد أن يكونا في حكمين؛ لإمكان العمل بهما. قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلاً عامداً أو نهارا ناسياً: **إنه يستأنف**.

أي من الوجوه الفاسدة / أي عدم الشرط / أي نظير المنصوص / بالقياس / أي للصوم

إن المطلق إلخ: المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، والمقيّد هو المتعرض للذات مع صفة منها، فإذا وردا في مسألة شرعية فعند الشافعي رحمه الله المطلق يحمل على المقيّد، أي يراد به المقيد وإن كانا واقعين في حادثتين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات، فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيّد، وهو قوله تعالى: ﴿تحرير رقبة﴾ بدون قيد الإيمان، فعند الشافعيّ رحمه الله قيد الإيمان معتبر هنا أيضاً.

في المنصوص عليه: وهو كفارة القتل، ويوجب نفي الحكم عند عدمه. **لأنها جنس واحد:** شرعت للستر والزجر. والحاصل أنه بنى كلامه على أن المفهوم حجة قائلاً بأن التقييد بالوصف بمنـــزلة التعليق بالشرط، وأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مرّ سابقاً، فكأنه قيل في كفارة القتل: فتحرير رقبة إن كانت مؤمنةً، فإذا لم يكن وصف الإيمان لايجوز بناءً على أن عدم الحكم عند عدم الشرط، وإذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعيّ يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة.

وعندنا لايحمل إلخ: يعني إذا ورد المطلق والمقيّد في حادثة واحدة أو حادثتين، ويكون أحدهما ورد في حكم وأحدهما في حكم آخر، لايحمل المطلق على المقيّد أصلا عندنا؛ لإمكان العمل بكل واحد منهما؛ إذ يجوز أن يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة، والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة أخرى، كما في إعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين، فالحكم واحد وهو إعتاق الرقبة، ولكن الحادثة اثنتان: أحدهما كفارة القتل، والأخرى كفارة اليمين. ففي الأولى ورد المقيّد كما قال تعالى: ﴿فتحريرُ رقبةٍ مُؤمنةٍ﴾ (النساء:٩٢)، وفي الأخرى ورد المطلق كما قال تعالى: ﴿وتحريرُ رقبةٍ﴾ بغير قيد الإيمان، فلايحمل أحدهما على الآخر؛ إذ يجوز أن يكون مقصود الشارع التغليظ في الأولى والتوسعة في الأخرى، وكذا لايحمل أحدهما على الآخر إذا كانا في حكمين وإن اتحد الحادثة، كما بيّن المصنّف مثاله في المتن. **إنه يستأنف:** الصوم، يعني من ظاهر بامرأته بأن قال: ظهرك كظهر=

[إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب]

ولو قربها في خلال الإطعام لم يستأنف؛ لأن شرط الإخلاء عن المسيس من ضرورة شرط **التقديم على المسيس**، وذلك **منصوص عليه** في الإعتاق والصيام **دون الإطعام**، وكذلك إذا دخل الإطلاق والقيد في السبب يجري كل واحد منهما **على سننه**، كما قلنا في صدقة الفطر: ....

أي التقديم

= أمي مثلا، ثم أراد أن يكفّر بالصوم أو الإعتاق، فجامعها في خلال الصوم أي قبل إتمام صيام شهرين في الليل، عامداً أو ناسياً، وفي النهار ناسياً فعند محمد وأبي حنيفة رحمه الله يستأنف الصيام؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ (المجادلة:٤)، فثبت بمقتضى النص أن الإخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه أن التقديم عليه شرط؛ لأن الإخلاء من ضرورة التقديم؛ إذ لايتصور التقديم بغيره، فكان الواجب عليه شيئين. أحدهما التقديم، والآخر الإخلاء، فإن عجز عن الأول فعليه الثاني، وإلا لفات الأمران جميعاً. وقال أبو يوسف والشافعي رحمهما الله لايستأنف؛ لأن تقديم جميع الصيام على المسيس فرض، كما في قوله: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾، فإذا جامعها فات تقديم البعض دون البعض، فلو استأنف لفات تقديم الجميع. قوله: "ليلا عامدا" ليس قيدا احترازيا؛ لأن العمد والنسيان في الليل سواء كما في "شرح الطحاوي"، وقوله: "أو نهاراً ناسياً" احتراز عن العمد؛ إذ لو جامعها في النهار عمداً لوجب عليه الاستيناف بالاتفاق.

ولو قربها إلخ: يعني لو أراد أن يكفّر بإطعام ستين مسكيناً فجامعها قبل الإطعام أي في وسطه، فإنه لايستأنف الإطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة.

التقديم على المسيس: كما مرّ من أنه لايتصوّر تقديم الصيام على المسيس بدون الإخلاء عن المسيس. منصوص عليه إلخ لقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ (المجادلة:٣)، فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا. دون الإطعام: حيث لم يذكر فيه إلا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ (المجادلة:٤)، ولم يذكر فيه "من قبل أن يتماسّا". والحاصل أن الحادثة ههنا متّحد ولكن الحكمين (أحدهما إطعام ستين مسكيناً، وثانيهما صيام شهرين وإعتاق الرقبة) مختلفان، وأحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقديم حيث لم يقل: إطعام ستين مسكيناً من قبل أن يتماسّا، والآخر مقيّد، ذكر فيه هذا القيد، فلايحمل أحدهما على الآخر بل يجري كل واحد منهما على سننه، ولما لم يشترط التقديم على المسيس فيه لم يشترط الإخلاء عنه، فلايلزم الاستيناف إن جامعها في خلال الإطعام؛ لعدم اشتراط الإخلاء عن المسيس الذي كان يثبت ضرورةً في اشتراط التقديم، كما في إعتاق الرقبة والصوم. على سننه: ولايحمل المطلق على المقيّد.

إنه يجب أداؤها عن العبد الكافر **بالنص المطلق** باسم العبد، وعن العبد المسلم **بالنص المقيّد** بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب، **فوجب الجمع**.
أي بسببه
أي لا منافاة

بالنص المطلق إلخ وهو قوله ﷺ: "أدّوا عن كل حرّ وعبد، صغير أو كبير نصف صاع من بر، أو صاع من تمر." [بدائع الصنائع]. ففي هذا الحديث ليس قيد الإسلام. بالنص المقيّد إلخ وهو ماروى البخاري ومسلم وابن ماجة وغيرهم عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على كل حرّ وعبد، ذكر وأنثى من المسلمين. وقال أبو عيسى الترمذي: رواه مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ، وزاد فيه: "من المسلمين"، ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكروا فيه "من المسلمين". [الترمذي، رقم:٦٧٦].

والحاصل أن المطلق والمقيّد إذا دخلا على السبب (نحو: "أدّوا عن كل حرّ وعبد" هذا مطلق، و"عن كل حرّ وعبد من المسلمين"، وهذا مقيّد، فإن هذين النصين دخلا على السبب وهو الرأس، فإن سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس، فأحدهما يدلّ على أن الرأس المطلق سبب، والثاني على أن رأس المسلم سبب) لايحمل أحدهما على الآخر. فوجب الجمع: بين المطلق والمقيّد، ولايحمل أحدهما على الآخر، فيجعل كل واحد منهما سبباً، وأما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثة فالحمل واجب بالاتفاق، كما أمر ﷺ لأعرابيّ جامع امرأته في نهار رمضان: أن يصوم شهرين متتابعين. رواه أبوداود [رقم:٢٣٩٠] وغيره. وفي رواية له عن ابن جريج عن الزهري على لفظ مالك: أن يصوم شهرين بلا قيد التتابع، والحكم والحادثة واحد، فوجب حمل أحدهما على الآخر؛ لأن الحكم وهو الصوم لايقبل وصفين متضادّين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه. وضبط المقام أن المطلق والمقيّد إذا وردا لبيان الحكم: فإما أن يختلف الحكم أو يتّحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتقييد الآخر لايحمل أحدهما على الآخر، مثل: أطعمْ رجلاً، واكس رجلا عارياً، وإلا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: أعتق عني رقبةً، ولاتعتق رقبةً كافرةً، فإن أحدهما موجب لتقيد الآخر بالذات، ومثل: أعتق عني رقبة ولا تملّكني رقبةً كافرةً، فإن أحدهما يوجب تقيّد الآخر بالواسطة؛ لأن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها، وهذا يوجب تقيّد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة.

وإن اتّحد الحكم: فإما أن يكون منفياً أو مثبتاً، فإن كان الأول فلا حمل، مثل: لاتعتق رقبةً ولا تعتق رقبة كافرة، لإمكان الجمع بأن لايعتق أصلاً، وإن كان الثاني فالحادثة: إما مختلفة أو متحدة، فإن اختلفت فلا حمل خلافاً للشافعيّ رحمه الله ككفارة اليمين والقتل، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا، فإن كان فلا حمل، كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في بعض الأحاديث، ومقيّداً بالإسلام في بعضها، وإلا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق، كما في قصة أعرابيّ جاء: "صُمْ شهرين" في رواية، و"شهرين متتابعين" في الأخرى، كذا قيل.

وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لايوجب النفي عند عدمه، **فصار الحكم** الواحد قبل وجوده معلّقًا **ومرسلا**؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان **وجودًا**، فأما **قبل وجودِه** فهو معلّقٌ بالشرط أي معدوم يتعلّق وجوده بالشرط، ومرسل عن الشرط أي معدوم محتمل للوجود **قبله**، والعدم الأصلي كان **محتملا للوجود** ولم يتبدّل العدم، فصارَ محتملاً للوجود **بطريقَيْن**.

أي عدم الشرط، من، يعني الحكم، بعد، من تعليق، الأصلي، أي بقي

وهو: أي العمل بالمطلق والمقيّد الواردين في السبب وعدم حمل أحدهما على الآخر. فصار الحكم إلخ: محتملا لأن يكون معلقا بالشرط. ومرسلا: أي مطلقاً عن الشرط، وذلك* لأن الإرسال إلخ. وجوداً: يعني عند وجود الحكم، وثبوته لايمكن أن يثبت ذلك الحكم الواحد بالإرسال والتعليق لأجل المنافاة بينهما. قبل وجوده: أي قبل وجود ذلك الحكم. قبله: أي قبل الشرط. كالطلقات الثلاث المعلّقة بدخول الدار يحتمل أن يتحقّق وجودها عند وجود الشرط أي دخول الدار، ويحتمل أن يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز. محتملا للوجود: بالإرسال والتعليق، وبعد التعليق أيضاً.

بطريقين: أحدهما الإرسال والتعليق بالشرط، فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يوجد بالشرط وأن يوجد بغيره أيضاً؛ لأنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم؛ لأن الأمر العدمي يصلح أن يوجد بالشرط، وأن يوجد بغيره أيضاً، ولا يتبدّل العدم بعد التعليق، فهو بعد التعليق أيضاً يصلح أن يوجد بطريقين، وإنما المنافاة بين الإرسال والتعليق بعد وجود الحكم، فإنه إذا وجد الحكم بالشرط لايمكن أن يقال: إنه وجد بالإرسال أي بغير الشرط، وكذا العكس. كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يثبت بسبب مقيّد، وأن يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل؛ إذ لامنافاة بينهما حينئذ، كما لم يكن المنافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم وإن امتنع ثبوته بهما جميعاً، فلذا لا يحمل أحدهما على الآخر بل يجمع بينهما.

ثم في هذا الكلام دفع سؤال كان يرد على مسألة التعليق بالشرط. تقرير السؤال: أن عندكم التعليق بالشرط لايوجب نفي الحكم عند عدمه بل يجوز أن يوجد الحكم عند عدم الشرط أيضاً، كما يجوز أن يوجد عند الشرط، فصار الشيء الواحد معلّقا ومرسلاً. وهذا اجتماع المتنافيين؟ تقرير الجواب: أنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الشيء، وإنما المنافاة بعد وجوده، ونحن نجعل معلّقا ومرسلاً قبل وجوده، لا بعده، فتأمل.

* وذلك: أي احتمال الحكم لأن يكون معلّقاً ومرسلا.

[إن العام يخصّ بسببه]

ومنها ما قال **بعضهم**: **إن العام** يخصّ **بسببه**، وعندنا إنما يخصّ بسببه إذا لم يكن **مستقلاً بنفسه**، **كقوله**: نعم أو بلى، أو خرج مخرج الجزاء، **كقول الراوي**: سها رسول الله ﷺ فسجد، أو خرج مخرج الجواب، ....

أي العام — ولم يزد عليه

بعضهم: وهو مالك والشافعي رحمهما الله وتبعهما المزني والقفال وأبو بكر الدقاق وأبو ثور. **إن العام**: إذا ورد في شخص خاصّ في نص أو قول الصحابة رضي الله عنهم ولم يكن كلاماً مبتدأ.

بسببه: سواء كان السبب سؤال سائل بأن سأل أحد في حضرته، فأجاب عليه السلام: "من فعل كذا فعليه كذا" أو "فله كذا"، ولم يقل: "فلك كذا" أو "فعليك كذا"، أو وقوع حادثة بأن وقعت حادثة لأحد في زمن النبي ﷺ، فورد النصّ في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره، فعند هؤلاء العلماء يخصّ ذلك العامّ في حق ذلك السائل أو صاحب الحادثة، حتى كان الحكم ثابتاً في حق غيرهما بنص آخر أو بالقياس عليهما، وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين إلى خلافه، ويؤيّدهم إجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على إجراء النصوص الواردة مقيدةً بأسبابها على عمومها. ألا ترى أن آية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها، وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو سرقة المجن، ومع ذلك لم يخصّوا هذه العمومات في مواردها. فعلم أن العام لا يخصّ بسبب الورود كذا في "غاية التحقيق". ثم أراد الشيخ أن يبيّن ما هو الحق عندنا ويفصل السبب، وبيّن ذلك في أربعة أقسام.

مستقلاً بنفسه: أي: لايستقل بإفهام المعنى بدون ما تقدّمه من السبب، وهذا هو القسم الأول.

كقوله: في جواب من قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: "نعم" أوقال: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: "بلى"، فقوله: "بلى ونعم" عامّ لإبهامه، من حيث أنه يصلح جواباً لأنواع من الكلام، فعند ذكر السبب يتعلّق به؛ لأن كل واحد منهما حرف غير مستقلّ بنفسه، لايفيد بدون تعلّقه بما قبله من السبب، فإذا لم يفد بدون التعلّق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عامّاً شاملاً؛ لأن ذلك شأن المستقل بل ينحصر في السبب، وأما لو كان كلاماً مستقلا بنفسه بأن يقول: لك عليّ ألف درهم، فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه، فلا كلام فيه، والفرق بين "بلى ونعم" يعرف في المطوّلات.

كقول الراوي: وقصته مع قول ذي اليدين: أقُصرت الصلوةُ أم نسيتَ؟ الحديث مروي في صحيح البخاري [رقم:٧١٤]، ومسلم [رقم:١٢٩] وهذا هو القسم الثاني، فقوله: "فسجد" عامّ صالح في نفسه لكل سجود، ولكن لما وقع موقع الجزاء بدلالة الفاء خصّ بسببه وهو السهو، وذلك لأن الكلام لما جعل جزاء لما تقدّم كان المتقدّم سبب وجوبه، فيتعلّق به، ولا يفيد معنى عامّ.

كالمدعوّ إلى الغداء ويقول: **والله لا أتغدّى، فأما إذا زاد** على قدر الجواب فقال: والله لا أتغدّى اليوم، وهو موضع الخلاف، فعندنا يصير **مبتدأً** احترازاً عن **إلغاء الزيادة**.

[القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم]

ومنها ما قال **بعضهم**: إن القرآن **في النظم** يوجب القرآن في الحكم، مثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: ٤٣) **إن القران** يوجب أن لاتجب الزكاة **على الصبيّ**. قالوا: لأن العطف يقتضي **المشاركة، واعتبروا بالجملة** الناقصة إذا عُطِفت على الكاملة، وهذا فاسد؛ ....

كالمدعوّ إلى الغداء: بأن قال له آخر: تغدَّ معي. والله لا أتغدى: ولم يزد في الجواب: "اليوم" أو "معك"، وهذا هو القسم الثالث، فقوله: "لا أتغدّى" عامّ شامل لغداء ذلك اليوم وغيره، والغداء مع المخاطب وغيره، والغداء في منزله وفي غيره، ولكنه لما أخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه فيقيد بذلك الغداء الذي دعاه إليه، ويصير كأنه قال: "إن تغدّيتُ الغداء التي دعوتني إليه فكذا"، ففي هذه الصور الثلاث يختصّ العامّ بسببه اتفاقاً، ولايحتمل ابتداء الكلام قط. فأما إذا زاد إلخ: وهذا هوالقسم الرابع.

مبتدأ: حيث لايتعلّق بأول الكلام. إلغاء الزيادة: إذ لو جعلناه خارجاً مخرج الجواب فحينئذ يلغو الزيادة، وهو قوله: "اليوم"؛ لأنه بغيره يتمّ الجواب، ودلالة الحال إن كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عبرة لها مع الصريح، فلذا رجّحنا اللفظ وجعلناه ابتداءً، فلا يختص بسببه بل يحنث بالتغدي، سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره، وقال الشافعي ومالك وزفر ﷺ: إنه يحمل على الجواب بدلالة الحال، فيختصّ بسببه، فيراد بالغداء ذلك الغداء الخالص. بعضهم: قيل: هو مالك. في النظم: أي الجمع بين الكلامين بحرف الواو. إن القران: أي الاشتراك بين الكلامين بحرف الواو.

على الصبيّ: والمجنون، كما لاتجب عليهما الصلاة؛ لاقترانها بالصلاة في هذا القول، فهما جملتان كاملتان عطفت إحداهما على الأخرى بالواو، فيقتضي التسوية بينهما. المشاركة: ومقتضى المشاركة هو إن وجبت إحداهما وجبت الأخرى، وإلا لاتجب الأخرى أيضا. واعتبروا بالجملة إلخ: أي قاس هؤلاء القوم الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة، مثل قوله: زينب طالق، وهند طالق، بالجملة الناقصة أي المفرد المعطوف على الجملة الكاملة، مثل قوله: زينب طالق وهند، فكما المفرد المعطوف والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وهو طالق لا محالة، كذلك الأوليان تشتركان في الحكم.

لأن الشركة إنما وجبت في **الجملة الناقصة** لافتقارها إلى **ما يتمّ به**. فإذا تمّ بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر **إليه**، **ولهذا** قلْنا في قول الرجل لامرأته: "إن دخلتِ الدارَ فأنت طالق، وعبدي حرّ": إنّ العتق بالشرط؛ **لأنه** في حق التعليق **قاصر**.

[تعريف الأمر]

فصل في الأمر: **وهو** من قبيل الوجه الأول من القسم الأول مما ذكرنا **من الأقسام**، فإن **صيغة الأمر** لفظ خاصّ من **تصاريف الفعل**، **وُضع لمعنى** خاص وهو طلب الفعل.

الجملة الناقصة وهو قوله: "وهند". ما يتمّ به: الكلام وهو الخبر، فإن قوله: "وهند" كان محتاجاً إلى طالق، فلأجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة. إليه: كالتعليق، فثبت أن موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف. ولهذا: أي: لأجل أن الشركة تثبته الافتقارُ. لأنه أي قوله: "وعبدي حرّ" وإن كان تامّا إيقاعا لكنه في حق التعليق قاصرٌ. قاصر لأنه بدلالة الحال علم أن غرضه من قوله: "وعبدي حرّ" التعليق لا التنجيز، و لم يذكر له شرطاً على حدة، فصار ناقصاً في حق التعليق، فثبت احتياجه إلى الأولى في حق الشرط، بخلاف ما لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، وزينب طالق، فإنه لايعلّق طلاق زينب بدخول الدار؛ إذ لو كان غرضه التعليق لقال: "وزينب" بدون ذكر الخبر؛ لاتحاد الحملتين في الخبر، فإذا أعاد الخبر علم أن غرضه التنجيز.

ولما فرغ المصنّف عن بيان التقسيم الرابع عن الوجوه الفاسدة شرع في بعض أقسام الخاص، وهو الأمر؛ لأن أكثر أبحاث الأصول يتعلّق به.

وهو أي الأمر وهو قولنا: "افعَلْ". من الأقسام العشرين، ومن الأولى في قوله: "من القسم الأول" للتبعيض، والثانية والثالثة للبيان، ويحتمل أن تكونا للتبعيض أيضاً. صيغة الأمر: مثل: "افعلْ" يصدق عليه تعريف الخاص. تصاريف الفعل: خرج به الاسم والحرف الخاص؛ لأنهما ليسا من تصاريف الفعل، والتصاريف جمع تصريف، مصدر جمعه باعتبار إرادة الأنواع. وفي قوله: "لفظ خاص" ردّ على قول الواقفية الزاعمين أنه مشترك لفظيّ بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

وضع لمعنى إلخ: وفيه ردّ من ذهب من المالكية والشافعية إلى أن صيغة الأمر وإن كانت مختصّةً بالوجوب، لكن الوجوب ليس مختصاً بها، بل إنه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل، ويسمّى الفعل أمراً كما سمّيت الصيغة به، حتى قالوا: إن أفعال النبي ﷺ موجبة كالأوامر، فلما قال: "وضع لمعنى خاص" احترز به منها، فكما أن الأمر مختصّ بالوجوب كذلك معناه، وهو الوجوب مختصّ به. فقوله: "فإن صيغة الأمر" إلخ دليل على أن الأمر =

[موجب الأمر]

وموجبه عند الجمهور الإلزام إلا بدليل.

أي الحكم الثابت بالأمر — أي الوجوب

= من قبيل الخاص، ولا مصادرة فيه؛ لأنه أقام الدليل على إلحاق هذا الفرد بنوعه. ثم بيّن أنه إنما كان من هذا النوع؛ لأنه لفظ خاصّ وضع لمعنى خاص، كما يقال: الإنسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا، ثم يقال لفرد معيّن: هذا داخل في هذا النوع؛ لأنه إنسان كسائر أفراده، كذا في "غاية التحقيق".

إلا بدليل: يدلّ على غيره، فحينئذ يحمل عليه، وقال بعضهم: هو مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد اشتراكاً لفظياً كالعين، ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات عنه، وابن شريح وبعض الشيعة. وقيل: هو مشترك بين المعاني الثلاثة الأول، ثم اختلف: فقيل بالاشتراك اللفظيّ، وقيل بالمعنوي، وهو مذهب المرتضى من الشيعة، وقيل: هو مشترك بين المعنيين الأولين بالاشتراك اللفظيّ، وهو منقول عن الشافعي ، وقيل بالمعنوي، فعند هؤلاء لا حكم له بغير القرينة إلا التوقف، مع الاعتقاد أن ما أراد به صاحب الشرع فهو حقّ، كما هو شأن المجمل.

وذهب عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه حقيقة في أحد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا إجمال، لكنهم اختلفوا في تعيينه، فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كأبي الحسن والجبائي في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الوجوب ومجاز في ما عداه، وذهب جماعة من الفقهاء والشافعيّ في أحد قوليه إلى أنه حقيقة في الندب ومجاز في ما سواه، وذهب طائفة إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن أصحاب مالك، وتمسّك الجمهور القائلون بأنه حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الإجماع واللغة، أما الكتاب فقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك بالسجود، فلم تركته؟ وهذا دليل الوجوب، وإلا لما ذمّه الله تعالى على الترك، وكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السجود، وقيل: الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب ٣٦)، وقيل هو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور ٦٣).

وأما دلالة الإجماع فهي أن الأمة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون في إيجاب العبادات وغيرها إلى الأوامر، والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب، وأما اللغة فهي أن السيّد إذا أمر لمولاه: افعلْ هذا، فلو لم يفعل يعدّ عاصياً ومستحقاً للعقاب عند أهل اللغة، فلو لم يكن الأمر للوجوب لم يكن ذلك، وأما أدلة باقي الفرق فمذكورة في المطوّلات.

[الأمر بعد الحظر وقبله]

والأمر بعد الحظر وقبله **سواء**، **ولا موجب له** في التكرار ولايحتمله؛ لأن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من **طلب الفعل**، **لكن لفظ الفعل** فرد **فلا يحتمل العدد**.
مثل: اضرب
قلنا: في قول الرجل لامرأته: "طلّقي نفسك" إنه **يقع على الواحد**، **ولا تعمل نية** الثنتين فيه؛ لأنه لاتصحّ نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة؛ ....
من حقيقة ذلك الفعل

سواء: يعني إن الأمر في إفادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء، لا فرق فيه. وهذا ردّ على من قال: إن الأمر بعد الحظر أي المنع للإباحة وقبله للوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة:٢)؛ لأن الصيد كان حلالاً على الإطلاق، ثم حرّم بسبب الإحرام، فإذا جاء قوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ بعد الحرمة أفاد الإباحة. ونحن نقول: هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة:٤)، وإلا فقد جاء الأمر للوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة:٥)، فإن القتل في الأشهر الحرم محظور، والقتل الثابت بقوله "فاقتلوا" واجب بعده.

ولا موجب له إلخ: يعني إن الأمر باعتبار الوجوب لايقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله أيضاً كما ذهب إليه الشافعيّ، فإذا قيل: "صَلِّ" كان معناه: افعل فعل الصلاة مرةً، لايقتضي ذلك التكرار ولا يحتمله.

طلب الفعل: يعني إنما لايقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: "اضرب" مختصر من: أطلبُ منك الضرب، كما "ضرب" مختصر من قوله "فعل الضرب في الزمان الماضي"، والمصدر المختصر منه فرد لايحتمل العدد، فكيف يقتضي التكرار، وكيف يحتمله، وقال الشافعي رحمه الله: سلّمنا أنه لا يقتضي التكرار لكنه يحتمله؛ لأنه نختار أن المصدر المختصر منه معرّف، فهو وإن كان فرداً لكنه اقترن بأداة العموم والاستغراق، فصار بمعنى كل فرد، فيراد إيقاع كل فرد، وهذا معنى احتمال الأمر التكرار. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بغير النية أيضاً، والمحتمل لايثبت بغير النية أصلاً. ولما كان يتوهّم (من قوله: لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها طلب الفعل) أنه كما لايحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد أيضا، دفع هذا التوهم بقوله: **لكن لفظ الفعل**: الذي اختصر منه الأمر.

فلا يحتمل العدد: لأن بين العدد والفرد منافاة؛ إذ الفرد ما لا تركيب فيه، والعدد ما يتركّب من الأفراد، والتركيب وعدمه متنافيان، وهذا أي لأجل أن الأمر لايحتمل العدد. **يقع على الواحد**: إلا أن ينوي الثلاث؛ لأن الواحد فرد حقيقيّ متيقّن، والثلاث فرد حكميّ محتمل. **ولا تعمل نية إلخ**. أي لاتصحّ نية الثنتين في قوله: =

[الأمر المطلق]

لأن ذلك جنس طلاقها؛ فصار من طريق **الجنس واحداً**. ثم الأمر **المطلق عن الوقت**، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق، **لا يوجب الأداء** على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

[جعل الوقت ظرفا]

والمقيّد بالوقت أنواع، نوعٌ جعل الوقت **ظرفاً** للمؤدّى **وشرطاً للأداء وسببا للوجوب**، وهو **وقت الصلاة**. ألا يرى أنه يفضل عن الأداء، فكان **ظرفاً لا معياراً**،

= "طلّقي نفسك" لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقيّ ولا حكميّ، والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمله، فكيف يصحّ النية إلا إذا كانت تلك المرأة أمة. **لأن ذلك** المذكور وهو الثنتان في حق الأمة.

جنس طلاقها: كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق. **الجنس واحدا** أي يكون ذلك باعتبار الجنس فرداً حكميّا، فيصح النية. وأما إذا قال: طلّقي نفسك ثنتين، فيقع الثنتان، لا لأجل أنه بيان تفسير له؛ لأن "طلّقي" لايحتمل ذلك حتى يكون "ثنتين" بيان تفسير له، بل لأجل أنه بيان تغيير لما قبله. ولما فرغ المصنّف عن احتمال الأمر التكرار وعدم احتماله شرع في بيان أنه مطلق عن الوقت ومقيّد به.

المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلّق أداء المأمور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته. **لايوجب الأداء إلخ** فإن كل واحد من تلك الأمور لايتقيّد بوقت يفوت بفوته، بل كلما أدّى يكون أداءً وإن كان التعجيل مستحبّاً. وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي كأبي بكر الصيرفيّ وأبي حامد إلى أنه يجب على الفور احتياطا لأمر العبادة، بمعنى أنه يأثم بالتأخير، وهذا هو ثمرة الخلاف بينا وبينهم وإلا لايعدّ قاضياً عندهم أيضا بالتأخير، وعندنا لايأثم إلا في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤدّ فيه. **ظرفاً** بأن لايكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه. **وشرطاً للأداء** والمراد بكون الوقت شرطاً للأداء أن لايصحّ المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته.

وسبباً للوجوب والمراد بكون الوقت سببا للوجوب أن يكون هذا الوقت تأثير في وجوب المأمور به، حتى يختلف المأمور به باختلاف صفة الوقت نقصاناً وكمالاً. **وقت الصلاة**: فإنه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما أثبت المصنّف تلك الصفات فيه. **ظرفا لا معيارا**: هذا هو الصفة الأولى من الصفات الثلاث.

والأداء يفوت بفوته فكان **شرطاً، والأداء يختلف** باختلاف صفة الوقت، ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً، والأصل في **هذا النوع** أنه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدّى وسبباً للوجوب لم يستقم أن يكون **كل الوقت سبباً؛ لأن ذلك يوجب** تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه **فوجب أن يجعل** بعضه سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء،

والأداء يفوت إلخ: فإن صلاة الظهر مثلا يفوت أداءً بفوت وقت الظهر، ولايصحّ أداؤها قبل وقت الظهر. شرطا: هذا هو الصفة الثانية. والأداء يختلف إلخ: فإنه يصحّ كاملا في وقته الكامل، ويكره في أوقات مكروهة.
ف: ثم هنا أمران: نفس الوجوب، ووجوب الأداء. فنفس الوجوب سببه الحقيقيّ هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى، وسببه الظاهريّ هو الوقت أقيم مقامه لتوارد النّعم فيه. ووجوب الأداء سببه الحقيقيّ تعلّق الطلب بالفعل، وسببه الظاهريّ هو الأمر أقيم مقامه. ثم اعلم أن الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر؛ لأن السبب يقتضي التقديم على المسبّب، والظرف يقتضي أن لايقدّم المظروف عليه؛ إذ الظرف ما يؤدّى فيه لا بعده، ولذا قيل في التفصّي عنه: إن الظرف جميع الوقت، والشرط مطلق الوقت، والسبب هو الجزء المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء، والكل في القضاء. هذا النوع: أي النوع الأول من الوقت وهو وقت الصلاة. كل الوقت سببا: يعني رعاية كونه ظرفاً لا يمكن أن يجعل جميع الوقت سبباً.
لأن ذلك يوجب إلخ: يعني لو جعل كل الوقت سبباً لفات أحد المعنيين من الظرفية والسببية؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يؤدّي المأمور به بعد الوقت أو قبله أو فيه، فإن كان الأول أي أدّى بعد الوقت ففيه وإن كان رعاية معنى السببية (لأن السبب يتقدّم على المسبّب، فإذا فرض الوقت سبباً كان للمأمور به أن يوجد بعد الوقت)، لكن يلزم حينئذ تأخير الأداء عن وقته، فيفوت حينئذ معنى الظرفية؛ لأن الظرفية تقتضي أن يكون الأداء في الوقت، وإن كان الثاني أي أدّى قبل الوقت، أو كان الثالث أي أدّى في الوقت فحينئذ* وإن كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب أو المعية، وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن المسبّب لايتقدّم على السبب، وكذا لايوجد مع السبب بل يتحقّق بعده، فإذا بطل كون كل الوقت سبباً. فوجب أن يجعل إلخ: فالسبب في هذا القسم هو آن الشروع، فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة، وهو الجزء الذي لا يتجزأ يتصل بالتحريمة. وهذا القسم على أربعة أقسام؛ لأن الصلاة إن أدّيت في أول الوقت فيكون آن الشروع هو الجزء الأول =

---

* فحينئذ: أي حين كون المؤدى في الوقت.

[السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت]

فإن اتّصل الأداء بالجزء الأول كان **هو السبب، وإلا ينتقل** السببية إلى الجزء الذي يليه؛ **لأنه لما وجب** نقل السببيّة عن الجملة (من الوقت) وليس بعد الجملة جزء مقدّر وجب الاقتصار على الأدنى. ولم يجز تقديره (أي تقدير معنى السببية) على ما يسبق قُبَيْل الأداء؛ **لأن ذلك يؤدّي** إلى التخطّي عن القليل بلا دليل.

= من الوقت، هذا هو القسم الأول. فإن لم يؤدّ في أول الوقت ينتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، أديت فيها الصلاة من الأجزاء الصحيحة، وهو القسم الثاني. فإن لم تؤدّ في الأجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فحينئذ تكون آن الشروع من الأجزاء الناقصة، وهذا في العصر خاصة، فإن الأجزاء الأخيرة فيه ناقصة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا، ومقدار ما يؤدّى فيه أربع ركعات عند زفر ..، وهذا قسم ثالث، وهذا كله إذا أدّيت الصلاة في وقتها. وأما إذا فاتت عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جميع الوقت لزوال المانع عن جعل كل الوقت سبباً، فإن الشروع لايكون سبباً حينئذ، وهذا قسم رابع. وهذا خلاصة ما يأتي في كلام المصنّف ... فشرع أولاً في القسم الأول. هو السبب اتصال الأداء به، فحينئذ آن الشروع هذا فكان هو سبباً، وإلا ينتقل الخ أي وإن لم يتصل الأداء بالجزء الأول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء بعده، بشرط أن لا ينتهي إلى الجزء الناقص، وهذا قسم ثان.

لأنه لما وجب إلخ أي الأقرب بالأداء دليل على قوله: وهو الجزء الذي يتصل به الأداء، يعني إنما قلنا: إن السبب هو بعض الوقت، وهو جزء يتصل به الأداء؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة أي عن كل الوقت إلى البعض للضرورة التي ذكرناها من لزوم تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه، وليس بعد الكل جزء مقدّر، أي معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه، حتى لو كان بعده جزء مقدّر ليقال: إنه سبب، فإذا لم يكن جزء مقدّر موجوداً وليس الكل سبباً، فوجب الاقتصار على الأدنى أي جزء يتصل به الأداء؛ لأنه متصل بالمسبّب، والأصل في السبب الاتصال بالمسبب.

لأن ذلك يؤدّي إلخ دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: سلّمنا أن السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة، ولكن جاز أن يقدّر معنى السببية على الأجزاء المتقدمة على الأداء، فيجعل السبب الأجزاء السابقة على الأداء المتصلة بالأداء، لا الجزء الذي يتصل به الأداء خاصة. وتقرير الجواب: أن ذلك يؤدّي إلى التخطّي أي التجاوز عن القليل، وهو الجزء المتصل بالأداء إلى الكثير بلا دليل؛ لأن الدليل إنما يدلّ على أن الكل =

ثم كذلك ينتقل إلى أن يتضيّق الوقت عند زفر ﵀، **وإلى آخر جزء** من أجزاء الوقت عندنا، فتعيّن السببية فيه لما يلي **الشروع في الأداء**؛ إذ لم يبق بعده ما يحتمل **انتقال السببية إليه، فيعتبر حاله في** الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً **كما في الفجر وجب** كاملاً.

أي بعد هذا الجزء — أي في الوقت الناقص — في الصحة والفساد

[اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب]

فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس ....

= سبب أو الجزء الأدنى، فإثبات السببية لغير الكل والجزء الأدنى وهو ما يسق على الأداء من الأجزاء إثباتٌ بلا دليل.

ثم كذلك: أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند عدم الشروع في الأداء. ينتقل السببية من الثاني إلى الثالث. إلى أن يتضيّق الوقت إلخ: ومقداره أن يؤدّى فيه أربع ركعات، فلا تنتقل السببية عنه إلى ما بعده؛ لأنه خلاف الأمر والشرع. وإلى آخر جزء إلخ. وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة، وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوجوب فيه إلى الجزء الناقص، وهو مقدار ما يؤدّى فيه أربع ركعات عند زفر ﵀، ومقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا.

الشروع في الأداء: يعني في ذلك الوقت الناقص، وهو مقدار أربع ركعات عنده، ومقدار التحريمة عندنا، يتعين السببية لجزء يشرع في الأداء فيه. انتقال السببية إليه: إذ لو انتقلت إلى ما بعده، والواجب لا يسع فيه لأدّى إلى تكليف ما ليس في الوسع. فيعتبر حاله في إلخ: تفريع على قوله: "فتعين السببية فيه" يعني إذا تعيّن للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلّف عند ذلك الوقت، حتى إن أسلم الكافر، أو بلغ الصبيُّ، أو عقل المجنون، أو سافر المقيم، أو أقام المسافر، أو حاضت المرأة، أو طهرت الحائض يعتبر ذلك الوقت، حتى إن كان الوقت بحيث يسع فيه التحريمة تجب الصلاة على كل واحد من المذكورين، وتجب صلاة المقيمين على من أقام في ذلك الوقت وإن كان مسافراً في سائر الأجزاء، وتجب صلاة السفر على من سافر في ذلك الوقت وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدّمة عندنا، وعند زفر ﵀ يعتبر الوقت بحيث يؤدّى فيه أربع ركعات، فإن الوقت باقياً بذلك المقدار تجب الصلاة على هؤلاء وإلا فلا، وقس عليه حال المسافر والمقيم. كما في الفجر: فإن وقت الفجر من الابتداء إلى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكراهة، بخلاف العصر فإن وقته بعد احمرار الشمس يصير ناقصاً ومكروهاً. وجب: الفرض في جميع أوقات الفجر كاملاً لكمال السبب.

بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء **فاسداً** كما في العصر يستأنف في **وقت الاحمرار** وجب ناقصاً فيتأدّى **بصفة النقصان**. **ولايلزم على** هذا ما إذا ابتدأ العصرَ في أول وقته ثم مدّه إلى أن غربت الشمس، **فإنه لايفسد**؛ لأن الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء، فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفواً؛ لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة **متعذّر**، **وأما إذا خلا** الوقت عن الأداء فالوجوب يضاف إلى كل الوقت؛ **لزوال الضرورة** الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجب **بصفة الكمال**، فلا يتأدّى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المكروهة **بمنزلة سائر الفرائض**.

بطل الفرض: عندنا خلافاً للشافعي؛ لأن الصلاة وجبت كاملة بكمال السبب، فلا يتأدّى بصفة النقصان، فعليه أن يستأنف صلاته. ودليل الشافعي ما رواه الشيخان عن أبي هريرة: "من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر". [البخاري:٥٧٩، ومسلم:١٣٧٤] ونحن نقول: وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهي الوارد عن الصلاة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء، كما هو مرويّ في الصحاح فرجعنا إلى القياس، كما هو حكم التعارض، فرجّح القياس هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث النهي في صلاة الفجر، وله أجوبة أخرى مذكورة في المطوّلات.

فاسداً: أي ناقصاً؛ لأنه منسوب إلى الشيطان، كما في العصر. وقت الاحمرار: أي كوقت الاصفرار يؤدّى فيه عصر ذلك اليوم. بصفة النقصان: أي هذا الشروع الواقع في الوقت الناقص حتى إذا اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة؛ لأنه أدّاها كما وجبت. ولايلزم على إلخ: جواب سؤال يرد على قوله، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً إلخ توجيه السؤال أنكم الآن أثبتم أن ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان، فعلى هذا لو شرع أحد صلاة العصر في أول الوقت ثم مدّها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس وجب أن يفسد صلاته.

فإنه لايفسد إلخ: حاصله إنما يلزم الفساد لضرورة انبنائه على العزيمة، فإن الشارع جعل العزيمة للمكلّف أن يشغل كل الوقت لأداء الصلاة، فجعل هذا القدر من الفساد لأمر العزيمة عفواً. متعذر: فلذا قلنا: لايفسد صلاته. وأما إذا خلا إلخ: بأن فاتت الصلاة عن الوقت. لزوال الضرورة إلخ: يعني إنما يضاف الوجوب إلى جميع الوقت؛ لأن المانع عن جعل كل الوقت سبباً قد زال، وهو كون الوقت ظرفاً مع كونه سبباً، فحينئذ ليس الوقت بظرف. بصفة الكمال: لكمال السبب، وهو كل الوقت. بمنزلة سائر الفرائض: يعني لما وجب القضاء=

[جعل الوقت معياراً]

والنوع الثاني ما جعل الوقت **معياراً له** وسبباً لوجوبه، **وهو وقت الصوم**. ألا ترى أنه قدر به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لايبقى غيره **مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق** الاسم ومع الخطأ في الوصف، **إلا في المسافر** ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رحمه الله، ولو نوى النفل ففيه روايتان.

= بصفة الكمال لكمال السبب لايجوز أداؤه بصفة النقصان في الأوقات المكرهة من الطلوع والغروب والاستواء، كما لايجوز سائر الفرائض في الأوقات المكروهة. وحكم هذا النوع من المؤقّت اشتراط نية التعيّن، بأن يقول: نويتُ أن أصلّي ظهر اليوم، ولايصحّ بمطلق النية؛ لأن الوقت لما كان ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من القضاء والنوافل يجب أن يعيّن النية، ولما فرغ من النوع الأوّل من المؤقّت مع أقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني. **معياراً له** والمعيار هو الذي استوعب المؤقّت ولايفصل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره.

وهو وقت الصوم إلخ: يعني هذا القسم هو وقت الصوم، فإن الصوم يقدّر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانتقاصه، ولايفضل الوقت عن الصوم، فكان وقت الصوم معياراً للصوم، لا ظرفاً له، وكذلك يضاف الصوم إلى الوقت فيقال: "صوم شهر رمضان" فكان الوقت سببا له؛ لأن الإضافة دليل السببية كما ستعرف، ولم يذكر هنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط له اكتفاءً على أنه يعرف بكونه مؤقتاً؛ إذ الوقت شرط للأداء في كل مؤقت، فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من المؤقت والنوع الأول منه، إلا أن الأول ظرفٌ وهذا معيار. **مشروعاً فيه:** وذلك لأنه لما كان شهر رمضان معياراً للصوم، فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غيرمشروع فيه، كما قال عليه السلام: "إذا انسلخ شعبان فلاصوم إلا عن رمضان". أورده عليٌّ القاري وغيره من علماء الحديث. **فيصاب بمطلق إلخ:** تفريع على قوله: لا يبقى غيره مشروعاً فيه، يعني لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم، بأن يقول: نويتُ الصوم من غير تعرّض لجهة الفرض، فيقع عن رمضان، وكذا لو أخطأ في الوصف بأن يقول: نويتُ النفل أو القضاء أو الكفارة أو النذر وقع عن رمضان، والمراد بالخطأ هنا ضد الثواب لا ضد العمد، فإن العامد والخاطئ في هذا الحكم سواء.

إلا في المسافر إلخ: استثناء من مقدّر، أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد، إلا في المسافر حال كونه ناوياً في رمضان عن واجب آخر من القضاء والكفارة، فإنه عند أبي حنيفة رحمه الله يقع عما نوى لا عن رمضان؛ لأنه لما خيّر بين الإفطار والصوم يتخيّر بعد ذلك بين الأكل وواجب آخر، وعندهما يقع عن رمضان؛ لأن شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم، والرخصة الإفطار إنما كانت لليسر، فإذا صام ولم يأخذ =

[الفرق بين المريض والمسافر]

وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه **عن الفرض** بكل حال؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات **شرط الرخصة فيلحق بالصحيح**، وأما المسافر فيستوجب الرخصة **بعجز مقدّر** لقيام سببه، وهو **السفر** (أي سبب العجز)، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، **فيتعدّى حينئذ** بطريق التنبيه (أي بطريق الدلالة) **إلى حاجته الدينية. ومن هذا الجنس** الصوم المنذور في **وقت بعينه**؛ لأنه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً **لم يبق نفلاً**؛...........

= باليسر عاد حكمه إلى الأصل. ولو نوى النفل ففيه روايتان. في رواية: يقع عن صوم رمضان، وفي رواية: عن النفل. **عن الفرض** أي عن رمضان بكل حال، سواء كان صومه بنيّة النفل، أو القضاء، أو الكفارة، أو النذر. **شرط الرخصة** وهو العجز الحقيقيّ، وذلك لأنه لما صام وتحمّل المحنة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزاً. **بالصحيح** والصحيح يقع صومه عن رمضان، سواء كان بمطلق الصوم أو الخطأ في الوصف.

بعجز مقدر أي تقديريّ لا تحقيقيّ. **السفر** مقام المشقة؛ لأن السفر في الغالب يفضي إلى المشقة، فإذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، وهو العجز التقديريّ لقيام سبب العجز وهو السفر. والحاصل أن رخصة المسافر بعجز حكميّ، والسفر قائم مقامه، فإذا صام المسافر لايفوت العجز بوجود السفر. **فيتعدى** حقّ الترخص الثابت لحاجة الدنيوية، وهي الأكل والشرب. **حينئذ** أي حين لم يبطل ولاية ترخّصه لظهور قدرته على الصوم.

إلى حاجته الدينية والحاصل أن ترخّص الشارع لنا بالإفطار للحاجة الدنيوية وهي الأكل والشرب دليل وتنبيهٌ على أن لنا ولاية الترخّص بأداء الصوم للحاجة الدينية التي هي أشد من حوائج الدنيا، وهي دفع العذاب عن نفسه، فإذا صام المسافر لم يبطل ولاية الترخّص له، فإذا لم يبطل وقع صومه عما نوى.

ومن هذا الجنس أي من جنس ما صار الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان. **وقت بعينه** أي في وقت معيّن، مثل أن يقول: لله عليّ أن أصوم يوم الخميس هذا، واحترز به عن النذر المطلق، مثل أن يقول: نذرتُ أن أصوم يوماً، فإن النذر المطلق وإن كان وقته معياراً له ولكن ليس سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر. **لم يبق نفلاً** يعني الصوم المنذور، مثل صوم رمضان في كون الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه. أما كون الوقت معياراً له فهو ظاهر، وأما كونه سبباً للوجوب فهو إنما يصحّ إذا يصير الصوم المنذور واجباً، فيقال: سبب وجوبه هو الوقت؛ لأنه يضاف إليه، فنقول: إنه وإن كان نفلاً في الأصل كما هو الأصل في غير رمضان ولكنه لما صار =

[اعتبار تعيين الناذر]

لأنه واحد لا يقبل **وصفين متضادّين**، **فصار** واحداً من **هذا الوجه**، **فأصيب بمطلق** الاسم ومع الخطاء في الوصف. **وتوقف مطلق** الإمساك على صوم الوقت وهو المنذور، لكنه إذا صامه **عن** كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى؛ **لأن التعيّن** إنما حصل بولاية الناذر (أي الناذر)، وولايته **لاتعدوه** (أي صوم الوقت)، فصحّ التعيّن فيما يرجع إلى حقه، وهو أن لايبقى النفل مشروعًا، فأما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو أن لايبقى الوقت محتملاً **لحقه** (أي الرجوع إلى حقه) فلا.

= واحداً بالنذر. وصفين متضادّين: وهما كونه نفلا وواجباً؛ لأن النفل ما لايستحقّ العبد العقوبة بتركه، والواجب ما يستحقّها بتركه، فإذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورةً. فصار: صوم الوقت أي المنذور. هذا الوجه: وهو أنه لم يبق محتملا لنفل وإن بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة، بخلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً، فإذا ثبت أنه مثل صوم رمضان فأصيب إلخ. فأصيب بمطلق إلخ: يعني يقع عن المنذور بمطلق اسم الصوم، بأن ينوي أن يصوم ذلك اليوم و لم ينو بصفة النذر، وكذا يقع عن المنذور مع الخطاء في الوصف، بأن ينوي النفل كصوم رمضان. وتوقف مطلق إلخ: يعني إذا وجد الإمساك عن الأكل والشرب والجماع في أول اليوم الذي نذر فيه الصوم ولا نية له في الإمساك يتوقّف ذلك الإمساك على الصوم المنذور، حتى لو نوى قبل الزوال عن المنذور يقع عنه. عن: واجب آخر من كفارة أو قضاء عليه، يقع عما نوى. هذا إذا نواه من الليل، أما إذا نواه من النهار فإنه يقع عن صوم المنذور. لأن التعيّن: أي تعين الناذر الوقت للصوم.

لاتعدوه: أي لايتجاوز عنه إلى غيره، فصحّ التعين الذي هو تصرّف في مشروع الوقت.

لحقه: أي لحق صاحب الشرع فلا، أي فلايصحّ التعين. والحاصل أن الصوم المنذور ما كان واحداً من جهة أنه لم يبق محتملاً للنفل، فإن صامه بمطلق الصوم أو مع الخطأ في الوصف يقع عن المنذور، ولا يقع عن النفل أصلا؛ لأنه لايحتمله، وأما الواجب الآخر من كفارة أو قضاء فيحتمله صوم الوقت؛ لأنه ليس بواحد من هذا الوجه، بخلاف رمضان فإنه واحد من جميع الوجوه، فإذا كان صوم الوقت يحتمله، فإن نوى من الليل عن واجب آخر يقع صومه عنه، لا عن المنذور. وحاصل الدليل الذي أورد عليه المصنّف بقوله: "لأن التعين" الخ هو أن تعيّن الناذر ذلك اليوم لصوم النذر إنما حصل بولايته، فيصحّ ذلك التعين فيما له حق من النوافل، فبعد تعيّنه لايبقى =

[المؤقّت بوقت مشكل توسعه]

والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسّعه **وهو الحج**، فإنه **فرض العمر**، ووقته **أشهر الحج**، (من المؤقت) **وحياته مدة** يفضل بعضها لحجة أخرى **مشكل**، (أي حج) ومن حكمه أن **عند محمد** رحمه الله يسعه التأخير لكن بشرط أن لايفوته في عمره، **وعند أبي يوسف** رحمه الله يتعيّن عليه الأداء في أشهر الحج من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، **فظهر ذلك في حق المأثم لا غير**، ....

= النفل نفلاً بل يصير واجباً، ولايتعدّى ولايته فيما ليس له حق فيه، فلايصحّ تعيّنه في حق صاحب الشرع بأن لايبقى ذلك اليوم محتملاً لحق صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه، هذا توضيح المقام، وأما الخبايا فستوره بعد في زوايا الكلام. **وهو الحج**: فالحج موقّت وقع الإشكال والاشتباه في وقته، بحيث يشبه المعيار من وجه، والظرف من وجه. وذلك (أي الإشكال) من وجهين: الأول أنه لا يؤدّى إلا في بعض عشرة ذي الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاضلا، فمن هذا الوجه يكون ظرفاً كوقت الصلاة، ومن حيث أنه لا يؤدّى في هذا الوقت إلا حجّ واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم. والثاني ما بيّنه المصنّف بقوله: فإنه إلخ. **فرض العمر**: أي لا يفرض في العمر إلا مرةً واحدة.

أشهر الحج: لا كلّ الشهر، فأشبه المعيار من جهة أنه لايسع في ذلك الوقت إلا حجّ واحد من جنس واحد. **وحياته مدة إلخ** يعني لو بقي المطلق حيّاً إلى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه، وأداه في العام الثاني والثالث جاز، ويكون أداءً، فكان حياة المكلّف وقتاً له. وهي ظرف يسع فيها حجة أخرى، فأشبه الظرف بهذا الوجه. **مشكل** للوجهين المذكورين، لكن محمد اعتبر التوسع، وأبو يوسف اعتبر جانب التضيّق كما سيجيء، ولما كان قول محمد رحمه الله راجحاً عند المصنّف رحمه الله ذكر التوسع فقط. **عند محمد** رحمه الله **إلخ** يعني عند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يترخص له أن يؤدّيه في العام الثاني أو الثالث إلى آخر عمره، بشرط أن لايفوت منه. **وعند أبي يوسف** رحمه الله **إلخ** يعني عند أبي يوسف لا بدّ له أن يؤدّي الحج في العام الأول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات؛ إذ الحياة إلى العام الثاني أو الثالث أمر موهوم.

حق المأثم لا غير: يعني ظهر أثر الاختلاف المذكور في حق الإثم لا غير، حتى إذا لم يؤدّ في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف. ثم إذا أدّاه في العام الثاني يرفع عنه هذا الإثم، وهكذا الحال في كل عامّ، وعند محمد لا يأثم إلا عند الموت أو علاماته إذا لم يكن أدّاه، ولكن كلما أدّى يكون أداءً عند الفريقين.

حتى يبقى النفل **مشروعاً**. وجوازه عند **الإطلاق بدلالة تعيّن** من المؤدّي؛ **إذ الظاهر أنه لايقصد** النفل، وعليه حجة الإسلام.

أي الحج

[الأداء والقضاء]

فصل في حكم الواجب بالأمر، وهو نوعان: أداءٌ وهو تسليم عين الواجب **بسببه إلى مستحقه**، وقضاءٌ وهو إسقاط الواجب **بمثل من عنده** هو حقه.

أحدهما

مشروعا غاية لقوله: "لا غير" يعني لما لم يكن لمرة الخلاف غير الإثم، فلو نوى أحد حجة النفل وعليه حجة الإسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين؛ لأن الوقت كما هو قابل للفرض قابل لنفل أيضاً، وأبو يوسف رحمه الله إنما حكم بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات، فلا يؤثّر هذا التعين في صحة النفل، كآخر وقت الصلاة لما تعيّن للفرض ظهرَ ذلك في حرمة التأخير، لا في المنع عن صحة صلاة أخرى. وقال الشافعي رحمه الله: يلغو نية النفل ويقع عن الفرض.
الإطلاق أي إطلاق النية بأن ينوي الحج من غير تعرّض لفرضية. بدلالة تعيّن إلخ دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنه لما لم يظهر التعين في حق النفل حتى بقي مشروعاً فلا بد من التعين في النية بأن ينوي الفرض خاصةً، ومع ذلك إنكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية؟ تقرير الدفع: إن تعين النية حاصل بدلالة حال المؤدي.
إذ الظاهر: من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام.
أنه لايقصد إلخ يعني أنه لايقصد النفل مع أن الفرض باق بذمته، فصار الفرض متعيناً بدلالة الحال، ولايحتاج حينئذ إلى التعيّن الصريح، وصار كما إذا اشترى شيئاً بدراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة تعين من المشتري، والمطلق قد يقيّد بدلالة الحال. واعلم أن ما جعله المصنّف نوعاً ثالثا من المؤقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعا، وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لا سبباً، كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء، والمصنّف رحمه الله لم يجعلها من المؤقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقاً عن الوقت.
بسببه إلى مستحقه الباء للسببية، وهي متعلقة بالواجب، و"إلى" يتعلق بالتسليم، والضمير في "بسببه" للواجب، وفي "مستحقه" للواجب، أي الأداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له، كالوقت للصلاة، والشهر للصوم إلى من يستحقّ ذلك الواجب. وهذا التعريف شامل لتسليم المؤقت في وقته كالصلاة والصوم، وتسليم غير المؤقت كالزكاة وصدقة الفطر، والمراد بالتسليم الإخراج من الوجود إلى العدم في الوقت المعين له، وإلا فالأفعال أعراض لا يمكن تسليمها. بمثل من عنده إلخ الباء تتعلق بالإسقاط، يعني: القضاء إسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده، أي بتسليم الواجب من عند المكلف هو حقه، أي كان ذلك الواجب حق المطلق، =

[الاختلاف في وجوب القضاء]

واختلف المشايخ في أن القضاء يجب بنصّ مقصود **أم بالسبب الذي** يوجب الأداء؟ قال عامتهم بأنه يجب بذلك السبب **وهو الخطاب**؛ لأن بقاء **أصل الواجب** للقدرة على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت، لا إلى مثل وضمان للعجز أمر معقول في المنصوص عليه وهو قضاء **الصوم والصلاة**، ....

= فاحترز بقوله: "من عنده" عن أداء ظهر اليوم قضاءً عن ظهر أمسه؛ لأنه ليس من عنده بل هو حقّ الغير؛ لأنه فرض، والقضاء إنما يكون بصرف النفل الذي هو حق المكلّف إلى ما كان واجباً عليه. وقوله: "وهو حقه" تأكيد له وتوضيح له، بأن المراد (من قوله: من عنده) أن يكون حقه لا مجرد الحضرة.

ف: وقد يستعمل الأداء في موضع القضاء مجازاً، كما يقال: نويتُ أن أؤدّي ظهر الأمس أي أقضي؛ لأن أداء ظهر الأمس بعد مضيّه محال، وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الأداء مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ (البقرة:٢٠٠) أي أدّيتم، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾ (النساء:١٠٣) أي أدّيتم؛ لأن الجمعة لا قضاء لها، وإذا ثبت هذا فيجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس. أم بالسبب الذي إلخ. وهو الأمر، فالمراد بالسبب هو الأمر لا السبب المعروف أعني الوقت؛ لأن الأداء إنما يضاف إلى الأمر لا إلى الوقت، فإن نفس الوجوب يضاف إلى الوقت. فالحاصل أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند عامة المحققين من أكثر الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل ؒ وعامة أهل الحديث، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام والمصنّف، وهذا معنى قوله.

وهو الخطاب: أي: الأمر الذي يوجب الأداء، وعند العراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة: لا بدّ للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، فعند الفريق الأول النّص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (الأنعام:٧٢)، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة:١٨٣) دالّ بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء، مثل قوله ﷺ: "فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلّها إذا ذكرها". رواه الترمذي [رقم:١٧٧]، وزاد بعضهم: "فإن ذلك وقتها". وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة:١٨٤)، بل ورد هذين النصين للتنبيه على أن الأداء بأن في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات. أصل الواجب: أي نفس الصلاة والصوم دون وصفه وهو فضل الوقت.

الصوم والصلاة: حيث ورد فيه النّصان المذكوران سابقاً بقاء نفس الصلاة والصوم على ذمة المكلّف؛ لكونه قادراً على إتيان فضل الوقت، ولا مثل له ولا ضمان، حتى يأتي بهما، بخلاف نفس الصلاة والصوم؛ لأنه على إتيان =

فيتعدّى إلى **المنذورات المتعينة** من الصلاة والصيام والاعتكاف، وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام **ولم يعتكف** إنما وجب القضاء بصوم مقصود؛ **لأنه لما انفصل** الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه إلى الكمال الأصلي، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر.

= مثلهما قربة من عنده قادر، وكون بقاء نفس الصلاة والصوم وسقوط فضل الوقت أمراً معقولاً في المنصوص عليه يدلّ على أن الواجب لم يسقط بخروج الوقت، وأن هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل وهذا سمّي قضاءً، ولو وجب به ابتداءً لما صحّ تسميته قضاءً حقيقة، فثبت في المنصوص عليه أن الموجب للقضاء هو ما يوجب الأداء كما عرفت آنفاً، وذلك أمر معقول كما عرفته أيضا. **فيتعدّى**: ذلك الحكم وهو بقاء الواجب المقدّرة على المثل.

المنذورات المتعينة إلخ. مما لم يرد فيه نص، فقلنا كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الأول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد، وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الأول، وعند الفريق الثاني لا بد للقضاء من نص جديد، إما صريحا كما في الصلاة والصوم، وهو قوله ﷺ: "فإذا نسي أحدكم"[الترمذي، رقم:١٧٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ (الآية)، أو دلالة وهو التفويت أو الفوات، فيما لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف تفويت المكلّف ذلك بمنزلة نص جديد لقضائه، وكذا فواته عند البعض فلايظهر ثمرة الخلاف بين الفريقين إلا في التخريج، فعند الفريق الأول يجب القضاء في الكل بالنص السابق، وعند الفريق الثاني يجب القضاء بالنص الجديد أو بالتفويت.

ولم يعتكف. لعذر مانع من الاعتكاف. **لأنه لما انفصل إلخ**. دفع سؤال يرد على الفريق الأول؛ وهو أنه إذا نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر منع من الاعتكاف لايقضي اعتكافه في ضمن رمضان آخر، بل يقضي بصوم مقصود وهو صوم النفل، فعلم أن السبب للقضاء ليس السبب الذي أوجب الأداء بل سبب آخر؛ إذ لو كان السبب للقضاء هو السبب للأداء، وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ (الحج:٢٩)، لوجب أن يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني، كما صحّ الأداء في ضمن رمضان الأول، كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله، أو يسقط القضاء أصلا لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى. فعلم أن السبب للقضاء هو سبب آخر، وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود. تقرير الدفع. أن الاعتكاف لايتحقّق بغير الصيام، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصيام المقصودة، ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصودة؛ لأن العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره، فلأجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الأصلي المقصود، وهو النفل إلى صوم رمضان، فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت، =

[أنواع الأداء]

ثم الأداء المحض ما يؤدّيه الإنسان بوصفه **على ما شرع** (أي مع وصفه)، **مثل أداء الصلاة** بجماعة. وأما فعل الفرد **فأداء فيه قصور. ألا يرى أن الجهر** ساقط عن المنفرد، **وفعل اللاحق** بعد فراغ الإمام أداءٌ يشبه القضاء (من حيث بقاء الوقت)، باعتبار أنه التزام الأداء مع الإمام حين تحرّم معه، وقد فاته ذلك **حقيقة** (الالتزام)، ....

= وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي وهو صوم النفل، لا لأجل أن القضاء وجب بسبب آخر كما قلتم. فإن قلت: لم لاينتظر إلى رمضان الثاني حتى يؤدّيه فيه؟ قلتُ: حياته إلى رمضان الثاني أمر موهوم، فكيف يتوقّف الواجب إلى هذا الزمان الموهوم؟ فإن قلت: لو بقي حيّا إلى رمضان الثاني و لم يعتكف بصوم مقصود وجب أن يؤديه في هذا رمضان. قلت: رمضان الثاني ليس خلفاً لرمضان الأول ولا محلا للمنذور، فكيف يصحّ ذلك الاعتكاف فيه.

ولما فرغ عن سبب وجوب القضاء شرع في أنواع الأداء والقضاء، واعلم أن الأداء أنواع: أداء محض، وهو نوعان: كامل، وقاصر، وأداء هو شبيه بالقضاء، والمراد بالأداء المحض ما لايكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه، لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت، والمراد بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه، والمراد بالكامل ما يؤدّى على الوجه الذي شرع عليه، وبالقاصر خلافه.

على ما شرع أي على الوجه الذي شرع عليه. مثل أداء الصلاة الخ مثال للأداء الكامل، فإنه أداء على وجه مشروع عليه، فإن الصلاة إنما شرعت بجماعة؛ لأن جبريل علم النبي ﷺ بالجماعة في يومين كما هو مروي في الصحاح. فأداء فيه قصور هذا مثال للأداء القاصر، فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه.

ألا يرى أن الجهر الخ تأييد لقصور فعل المنفرد، ودليلٌ على أن هذا أداء قاصر، فإن الجهر صفة كمالية في الصلاة الجهرية، حتى يجب سجدة السهو بتركه، فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور. فإن قيل: ينبغي أن يكون أداء المنفرد كاملا؛ لأنه هو الواجب بالأمر لا ناقصاً، والأداء بالجماعة يكون أكمل؛ لأن الجماعة سنة لم تجب بالأمر؟ قلت: إن الجماعة في حكم الواجب، فكانت داخلة في الأمر الذي يثبت بمثله الواجبات، فكان تركها نقصاناً. وفعل اللاحق هو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام، ثم فاته الباقي بأن أحدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي. حقيقة: وإن كان هو خلف الإمام حكماً، فإذا لم يؤدّ كما التزم صار شبيهاً بالقضاء، ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل أداء شبيهاً بالقضاء، و لم يجعل العكس.

ولهذا لايتغيّر فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة، **كما لو صار** قضاءً محضاً بالفوات، ثم وجد المغيرة **بخلاف المسبوق**؛ لأنه مؤدّى إلى **إتمام صلاته**.

[أنواع القضاء]

والقضاء **نوعان**: قضاءٌ بمثل معقول **كما ذكرنا**، وبمثل غير معقول، كالفدية في باب الصوم في حق **الشيخ الفاني، وإحجاج الغير** بماله **ثبتا بالنص**.

ولهذا أي لأجل أنه يشبه القضاء. لايتغير فرضه إلخ هذه ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء. وتوضيحها أنه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم أحدث، فذهب إلى مصره للوضوء، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام ولم يتكلّم وشرع في إتمام الصلاة فلايتمّ أربعا بل يصلّي ركعتين. كما لو صار إلخ يعني كما لايصلّي أربعا فيما صار فرضه قضاءً بالفوات، ثم وجد المغيّر بأن ينوي الإقامة كذا لا يصلّي أربعاً في الصورة المذكورة، فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلّم ثم استأنف، أو يكون مثل ذلك للمسبوق، فيصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة وإلى المسبوق يشير بقوله: بخلاف المسبوق بأن يقتدي المسافر في الوقت بعد ما صلّى الإمام ركعة، فلما تمّ الإمام صلاته نوى المقتدي الإقامة فإنه يتمّ أربعاً.

اتمام صلاته أي ليس هو قاضياً في قدر الباقي بل هو مؤدّي فيه من كل الوجوه؛ لأن الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام، فإذا كان مؤدّيا يؤثّر فيه نيته حيث يتغيّر فرضه بنية الإقامة، ويصير أربعاً.

نوعان والأولى أن يقول: القضاء أنواع، قضاء محض وهو إما بمثل معقول أو بمثل غير معقول، وقضاء في معنى الأداء، والمراد بالقضاء المحض ما لايكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة ولا حكماً، والمراد بما هو في معنى الأداء ما هو خلافه، وعنى بالمثل المعقول ما يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول مالا يدرك مماثلته إلا شرعاً، وهذا القسم من القضاء لا بدّ له من سبب جديد بالاتفاق، ولكن المصنّف بيّن القضاء المحض، فيكون المراد بقوله "القضاء نوعان": القضاء المحض، وهو نوعان. كما ذكرنا من قضاء الصلاة بالصلاة، والصوم بالصوم.

الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف، فعليه أن يفدي لكل يوم نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب، أو صاعاً من تمر أو شعير. وإحجاج الغير فإن من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه أن يأمر غيره بأن يحج عنه ويؤتيه المال الذي يحج به. ثبتا أي الفدية وإحجاج الغير بماله. بالنص وهو في الفدية قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (البقرة:١٨٤) على أن تكون كلمة "لا" مقدّرة، أي لايطيقونه كما في قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ (النساء:١٧٦)، أي لئلا تضلّوا، أو تكون الهمزة فيه للسلب=

ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية **ولا بين الحج والنفقة**، لكنه يحتمل أن يكون (أي النص الموجب للفدية) معلولاً بعلة العجز، **والصلاة نظير الصوم** بل هي أهمّ **منه**، فأمرناه **بالفدية عن الصلاة** احتياطاً، ورجونا القبول من الله فضلاً (أي المكلف). فقال محمد رحمه الله في الزيادات: ....

= أي يطيقون الطاقة، وإلا فالآية منسوخة على ما قيل: إن في بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدي، ثم نسخ وفي إحجاج الغير هو الحديث أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله ﷺ إن فريضة الله على عباده في الحج، أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفأحُجّ عنه؟ قال: نعم، وذلك في حجة الوداع. (متفق عليه) وعن ابن عباس قال: أتى رجل النبي ﷺ فقال: إن أختي نذرت أن تحج، وإنها ماتت، فقال النبي ﷺ: "لو كان عليها دين، أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض دين الله، فهو أحقّ بالقضاء". (متفق عليه) [البخاري، رقم ٦٦٩٩] أقول: في أكثر الروايات "أحجّ" بفتح الهمزة وضمّ الحاء بمعنى أحرم عنه وأؤدّي أفعال الحج عنه، فعلى هذا لا دلالة في الحديث على أن الإنفاق قائم مقام الحج، فلا يصحّ التمسك بهذا الحديث إلا أن يكون معنى قولها "أن أحجّ": أن آمر أحداً بأن يحج عنه، وفي بعض الروايات "أُحِجّ" بضم الهمزة وكسر الحاء بأن آمر أحداً بأن يحجّ عنه، فالتمسك صحيح.

ولانعقل المماثلة إلخ أما صورةً فظاهر، وأما معنى فلأن الصوم تجويع النفس، والفدية إشباع.

ولا بين الحج والنفقة أما صورةً فظاهر، وأما معنى فلأن النفقة عين، والحج أفعال وهي أعراض. وحاصله أن قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير معقول إذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة، وإنما يثبت الفدية في الصوم والنفقة في الحج بالنص فقط. والصلاة نظير الصوم من حيث أن كل واحد منهما عبادة بدنيّة محضة، لا تعلق لوجوبهما ولا لأدائهما بالمال. منه أي من الصوم؛ لأنها عبادة بنفسها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها، بخلاف الصوم فإنه عبادة بواسطة قهر النفس.

بالفدية عن الصلاة إلخ جواب سؤال مقدّر. تقديره: أن الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت غير معقول المعنى وكانت ثابتة بالنص فلايجوز أن يقاس عليها فدية الصلاة، مع أنكم تقولون: إنه من مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية فعلى الوارث أن يفدي بكل صلاة بقدر ما يفدى لكل صوم على المذهب المختار.

وتقرير الجواب: أن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس، وذلك لأن النص الموجب للفدية في الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً به، ويحتمل أن يكون معلولاً بعلة عامة وهي العجز، فكما أمرنا في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك أمرنا في الصلاة بسبب العجز بالفدية، بل الصلاة أهمّ من الصوم، فأمرنا بالفدية فيها احتياطاً، فإن كفت عنها فبها وإلا فله ثواب الصدقة.

يجزئه **إن شاء الله تعالى** كما إذا تطوع به الوارث في **الصوم**، **ولانوجب التصدّق** بالشاة أو بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية، بل اعتبار احتمال قيام التضحية في أيامها مقام التصدّق أصلاً؛ إذ هو المشروع في باب المال، **وهذا** لم يُعَدْ إلى المثل بعود الوقت، ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله **فيمن أدرك الإمام** في العيد راكعاً: لم يكبّر؛ لأنه غير قادر على مثل من عنده قربة، ....

إن شاء الله تعالى: والمسائل القياسية لاتتعلق بالمشية قط. في الصوم: من غير إيصاء، نرجو القبول منه إن شاء الله تعالى، فكذا ههنا قوله. ولانوجب التصدّق إلخ جواب سؤال آخر يرد عليه. تقريره: أن التضحية (وهي إراقة الدم في أيام النحر) عرفت قربة بالنص، وهي غير معقولة؛ لأنها إتلاف الحيوان وتعذيبه، فلايجوز أن يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائماً مقامها بطريق التعدية، وإنكم تجعلون التصدّق بعين الشاة (فيما إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية) باقية بعد أيام النحر، أو بالقيمة فيما إذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو غيره، أو كان من وجبت عليه لم يضحّ حتى مضت أيام النحر قائماً مقام التضحية، حيث قلتم: وجب عليه أن يتصدق بعين الشاة أو بالقيمة بعد أيام النحر.

تقرير الجواب: أنا لانجعل التصدّق بعين الشاة أو بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية، حتى يلزم ما ألزمتم بل للاحتياط باعتبار أن تكون التضحية في أيامها فرعاً، ويكون التصدّق بعين الشاة أو بالقيمة أصلاً وتكون هي قائمة مقامه بعارض الضيافة؛ لأن الناس في تلك الأيام أضياف الله، ومن عادة الكريم أن يضيف بأطيب الطعام عنده، وهو اللحم المزكّي المراق منه الدم، ولذا قلنا بالتضحية في تلك الأيام، فإذا مضت تلك الأيام رجعنا إلى ما هو الأصل، وهو التصدّق بالعين أو بالقيمة؛ إذ هو المشروع في باب المال، وإنما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق؛ لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلا بنفسها، وتحتمل أن تكون خلفاً، والأصل هو التصدّق، فما دامت الأيام موجودة رجّحنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رجّحنا الاحتمال الأخير، وقلنا بوجوب التصدّق.

وهذا أي لأجل أن ما لايعقل مثله لا قضاء له، كما يفهم من الإيراد التزاماً.

فيمن أدرك الإمام إلخ يعني من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع ويعلم أن الإمام يرفع رأسه لو اشتغل بالتكبيرات قائماً فله أن يدخل في الركوع مع الإمام، ولا يقضي التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف رحمه الله؛ لأنها فاتت عن موضعها وهو القيام، وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع، فلا يصحّ قضاؤها فيه كالقراءة والقنوت، وعندنا يكبّر في الركوع من غير رفع يد؛ لأن الركوع فرض، والتكبيرات واجبة، فيراعي =

[أقسام الأداء والقضاء تتحق في حقوق العباد]

لكنا نقول بأن الركوع **يشبه القيام**، فباعتبار هذه الشبهة لايتحقّق الفوات، فيؤتى بها[التكبيرات] في الركوع احتياطاً. **وهذه الأقسام كلها تتحقّق**[أي المشابهة] في حقوق العباد، فتسليم عين **العبد المغصوب** أداء كاملٌ **ورده مشغولاً** بالدين، أو بالجناية بسبب كان في يد الغاصب أداءٌ قاصر. وإذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان **تسليمه** أداءً حتى تجبر[أي المرأة] على القبول، **وشبيهاً بالقضاء** من حيث إنه مملوكه قبل التسليم، حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها،

= جاههما حتى الإمكان، فرفع اليدين في التكبيرات سنة، وكذا وضعهما على الركبتين في الركوع سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر. وهذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء؛ لأن هذا قضاء من حيث الذات؛ لأن محلّها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنه شبيه بالأداء كما بيّنه المصنف. **يشبه القيام** لقيام النصف الأسفل على حاله، ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة بجميع أجزائها من القيام والقراءة تقديراً. ولما فرغ من بيان أنواع الأداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعهما في حقوق العباد.

وهذه الأقسام السبعة المذكورة من الأداء والقضاء. **كلها تتحقق الخ** أيضا كما تتحقّق في حقوق الله تعالى. **العبد المغصوب** على الوصف الذي ورد عليه الغصب. **أداء كامل** لأنه أداء كما غصب من الأصل والوصف، فكان كأداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله تعالى. **ورده مشغولا الخ** يعني ردّ العبد المغصوب مشغولاً بالدين أو بالجناية بأن استهلك العبد مال إنسان حال كونه في يد الغاصب فتعلّق برقبته الدين، أو جنى جناية يستحق بها رقبته أو صرفه حال كونه في يد الغاصب، فردّ ذلك العبد أداء قاصرٌ. أما كونه أداءً فظاهرٌ لرد ذلك العبد الذي وقع عليه الغصب، وأما كونه قاصراً فلقصور في الوصف حيث ردّه على غير الوصف الذي وقع عليه الغصب، وصار كأداء الصلاة منفرداً. فلو هلك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية، أو البيع في الدين برئ الغاصب لوجود أصل الأداء، ولو دفع إلى وليّ الجناية أو قتل فيها، أو بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لقصور في الأداء، فكأنه لم يوجد.

تسليمه إلى الزوجة في المهر أداء. **وشبيها بالقضاء الخ** هذا نظير للأداء الشبيه بالقضاء. وحاصله إذا تزوّج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبداً معيّنا مملوكا لغيره، ثم اشترى ذلك العبد وسلّمه إلى زوجته كان ذلك أداءً، حيث سلّم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور، وهذا من علامة كونه أداءً وشبيها بالقضاء؛ =

وضمان **الغصب قضاءٌ بمثل معقول**، وضمان النفس والأطراف بالمال قضاءٌ بمثل **غير معقول**. وإذا تزوّج على عبد بغير عينه كان **تسليمه** القيمة قضاءً هو في حكم الأداء، حتى تجبَر على القبول كما لو أتاها **بالمسمّى**.

في حالة الخطأ — رجل امرأة — المرأة — أي قبول القيمة

= لأن العبد إذا كان في ملك سيّده كان شخصًا آخر، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر، وإذا سلّمه إليها كان شخصا آخر؛ وذلك لأن تبدّل الملك يوجب تبدل العين حكماً، والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة ﵂ قالت: دخل رسول الله ﷺ والبُرمة تفور بلحم، فقرب إليه خبز وأدم من أدم البيت، فقال: ألم أرَ بُرمةً فيها لحمٌ؟ قالوا: بلى، ولكن ذلك لحم تُصُدّق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة، قال: "هو عليها صدقة ولنا هدية". [البخاري، رقم:٥٠٩٧] فعلم أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فكان الزوج لم يسلّم إليها ما وقع عليه العقد، بل سلّم إليها غيره؛ لأنه قبل التسليم كان مملوكاً للزوج. وتبدّل الملك يوجب تبدل العين حكما كما عرفت، وهذا ينفذ إعتاق الزوج إياه؛ لأنه مملوكه، ولا ينفذ إعتاق المرأة فيه قبل التسليم إليها. وهذا ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء، ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين ووصف المملوكية متغيّر فيهما جعل أداء شبيها بالقضاء نظراً إلى الذات، ولم يجعل العكس. ولما فرغ عن أنواع الأداء شرع في أنواع القضاء.

وضمان الغصب أي الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصب مثليّا واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس. قضاء بمثل معقول أما الأوّل فظاهر؛ لكونه مثلا صورةً ومعنى، وأما الثاني فهو مثل معنى وإن لم يكن صورةً فالأول كامل، والثاني قاصر، فهذا نظير للقضاء بمثل معقول مع تسميه. غير معقول إذ لا مماثلة بين الفائت من النفس والأطراف وبين المال، أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن المال مملوك والآدمي مالك، وإنما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجاناً، وهذا نظير للقضاء بمثل غير معقول. تسليمه: أي الزوج القيمة إلى المرأة.

بالمسمّى: وهو العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة، وهذا نظير للقضاء الذي في معنى الأداء وحاصله إذا تزوّج الرجل امرأةً وجعل مهرها عبداً غير معيّن بأن قال: نكحتك على عبد، فصحّت التسمية عندنا خلافا للشافعي، فحينئذ إن اشترى عبداً وسطاً وسلّمه إليها كان أداءً، وإن أتاها قيمة عبد وسط كان قضاءً؛ إذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه في معنى الأداء؛ إذ العبد هنا مجهول الوصف لايمكن تسليمه، إلا بأن يسلّم عبداً وسطاً، والوسط لايتحقّق بغير التقويم، فصارت القيمة أصلا بهذا الوجه، فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط، فكان أداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول القيمة، كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف؛ لأن المسمّى معلوم جنساً ووصفا، فكانت قيمته قضاءً خالصاً، =

[الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء]

ثم الشرع فرّق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ فجعل القدرة الممكنة **شرطاً لوجوب الأداء** دون القضاء؛ لأن القدرة شرط الوجوب، **ولايتكرّر الوجوب في** واجب واحد، والشرط كونه متوهّم الوجود، لا كونه متحقق الوجود.

الشرع — ممكنة — لوجوب الأداء — أي ما ذكر من القدرة

= ولما فرغ عن أقسام الأداء والقضاء في حقوق العباد شرع في الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، وأتى في ضمنه بمسألة القدرة التي هي شرط للتكليف، فاعلم أولاً أن التكليف بما لايطاق غير جائز عندنا خلافاً للأشعري؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة ٢٨٦)، ثم اختلفوا في وقوعه، فما يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق فالإجماع على أنه لايقع به التكليف، وما يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلّف لانتفاء شرط أو لوجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري، وثانياً أن ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل، وتكون علة به بلا خلاف؛ لأنها ليست سابقة على الفعل حتى يكلّف الفاعل بسببها، بل المراد بها هنا هي القدرة التي تعني سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح، فإنها تقدّم على الفعل، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، وهي في الصوم: الصحة والإقامة، وقس عليه.

وثالثاً أن هذه القدرة نوعان: كامل، وقاصر، فالكامل هو القدرة الميسّرة كالنصاب الحوليّ والنماء في الزكاة، وهي زائدة على القاصرة، فيصير الواجب به سهلاً. والقدرة شرط لدوام الواجب. والقاصر وهي القدرة الممكّنة، وهي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، كالمال للزكاة، وهي شرط في أداء كل أمر، والشرط لوجوب الأداء توهّمها أي كونها متوهم الوجود، لا متحقق الوجود.

ثم الشرع فرّق إلخ بعد ما كان اتحادهما في أن ما هو سبب لأحدهما سبب للآخر كما مرّ سابقاً، ثم بيّن الفرق بقوله: فجعل الشرع إلخ **شرطا لوجوب الأداء إلخ** يعني أن الشارع جعل القدرة الممكنة شرطا لوجوب الأداء لا لوجوب القضاء، حتى لو كان قادرا على الأداء، ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب عليه القضاء.

ولا يتكرّر الوجوب إلخ يعني لما ثبت أن القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الأداء، فكان وجوب القضاء عين بقاء ذلك الوجوب، لا وجوبا آخر، وقد تحقّق القدرة أول مرة لهذا الواجب، فلو يجعل هذه القدرة شرطا لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب أيضا يتكرّر الشرط، وبتكرّره يتكرر الوجوب الذي هو مشروط، فيلزم أن يكون لواجب واحد وجوبان، وذلك باطل بالضرورة، فثبت أن وجوب القضاء لايشترط فيه =

فإن ذلك لايسبق الأداء، وهذا قلنا: إذا بلغ الصبيُّ أو أسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلاة خلافاً لزفر والشافعي؛ لجواز أن يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس، كما كان لسليمان عليه السلام. **فصار الأصل** مشروعاً ووجب النقل للعجز فيه ظاهراً، كما في الحلف على مسّ السماء، ....

= هذه القدرة، فكان المطلوب حينئذ السؤال والإثم، والدليل عليه أن في آخر العمر يلزمه تدارك ما فاته من الفرائض، ويعلم يقيناً أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت، فيظهر ثمرته في حق وجوب الإيصاء بالفدية أو الإثم، وأما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة؛ لأن طلب الفعل بغير القدرة لايجوز.

فإن ذلك: أي كونه متحقق الوجود. لايسبق الأداء: يعني القدرة الممكّنة ليس من ضروراتها أن تكون متحققةً في الحال بل يكفي توهمها بأن يمتد الوقت من جانب الله، وذلك لأن هذه القدرة شرط، والشرط يسبق المشروط الذي هو ههنا الأداء، وكونها متحقق الوجود لايسبق الأداء، فكيف يصح لمشرطية.

وهذا: أي لأجل أن الشرط هو كونها متوهمَ الوجود. إذا بلغ الصبي إلخ: يعني إذا بلغ الصبيّ، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا التحريمة لزمته الصلاة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس، وذلك ممكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافنات الجياد وفاته صلاة العصر باشتغاله بها، فعقر تلك الخيل وضرب أعناقها لمرضاة الله تعالى، فجازاه الله بأن أكرمه بردّ الشمس إلى موضعها وتسخير الرياح بدلاً عن الخيل، فتجري بأمره رخاء حيث أصاب. وهذا في القرآن. فتأمل*. وقد وقع ذلك لنبينا ﷺ حين فاتت صلاة العصر من علي رضي الله عنه. كما حكاه القاضي العياض في الشفاء. وقال الشافعي وزفر: لايجب عليه الصلاة؛ لأنه ليس بقادر على الفعل لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لفوات شرطه، وهذا التوهّم غير كاف، وهذا هو القياس.

فصار الأصل إلخ: يعني لأجل توهّم القدرة، فصار الأصل أي الأداء واجباً على المكلّف ووجب عليه النقل، أي القضاء؛ لأنه في الأصل نقل كما مرّ؛ لظهور العجز في الأداء. والحاصل أن الأداء لأجل القدرة المتوهمة يكون مشروعا ويجب عليه القضاء لظهور العجز، كما ينعقد اليمين لأجل الإمكان والتوهم، ويحنث في الحال لظهور=

---

* فتأمل: إشارة إلى سؤال وجوابه، إذ السؤال فهو أن الكلام في وقوف الشمس، والمذكور في قصة سليمان ردُّها فلايناسب ذكرها، وأما الجواب فيمكن أن يقال: إن الشمس احتجبت بالجبال، فزعم سليمان أنها غربت، فلما عقر الخيل فسهه الله تعالى أنها لم تغرب، فوقف الشمس إلى أن صلّى العصر، وكادت أن تغرب، فالمراد بالردّ الوقوف.

[من الأداء ما لايجب إلا بقدرة ميسّرة]

وهو نظير من هجم عليه **وقت الصلاة** وهو في السفر **أن خطاب الأصل يتوجه**

أي اعتبار التوهم دخل بغتة

عليه ثم يتحوّل إلى التراب للعجز الحاليّ. ومن الأداء ما لايجب إلا **بقدرة ميسرة**

أي بعض الأداء

للأداء. وهي زائدة على الأولى بدرجة، وفرّق ما **بينهما** أن بالثانية تتغيّر صفة

أي القدرة الممكنة وهي تيسر

الواجب، فيصير سمحاً سهلاً.

من العسر إلى اليسر

[شرط القدرة الميسّرة]

فيشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن الحق متى وجب بصفة لايبقى واجباً إلا بتلك

الواجب

الصفة، **ولهذا قلنا بأنه** يسقط الزكاة بهلاك النصاب، ....

= العجز عن إيجاد شرط البر في قول من حلف: والله ليمسّنّ السماء؛ لأن مسّ السماء ممكن، كما وقع لمحمد ﷺ وعيسى ؑ. وقال تعالى إخباراً عن الجن: ﴿ ... ﴾ (الجن:٨)، فلأجل هذا الإمكان تنعقد اليمين، ولظهور عجزه عن مسّ السماء يحنث. وقت الصلاة إلخ فمع ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم تمكّنه للماء قبل ذلك، ولاشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره ليتوجه إليه خطاب الأصل.

إن خطاب الأصل: أي الوضوء وهو قوله تعالى: "فاغسلوا" الآية. يتوجه عليه: لتوهم القدرة؛ لأنه يمكن وجدان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ. يتحول: الخطاب من الأصل إلى الخلف وهو التراب للعجز الحالي فيجب عليه التيمم. ولما فرغ من بيان القدرة الممكنة شرع في الميسّرة. بقدرة ميسرة: ثم بيّن القدرة الميسرة بقوله: "وهي زائدة" إلخ. بينهما: أي بين القدرتين في الحكم.

فيشترط دوامها: أي القدرة الميسرة لبقاء الواجب، فما دامت هذه القدرة باقيةً يبقى الواجب، وإذا انتفت انتفى الواجب؛ وذلك لأن الواجب إنما ثبت بصفة اليسر، فلو يبقى الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدّل من اليسر إلى العسر، وهذا معنى قوله: "لأن الحق"إلخ.

ف: واعلم أن هذه القدرة إنما شرط لأكثر العبادات المالية دون البدنيّة. ولهذا: أي لأجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب. قلنا بأنه إلخ: لزوال القدرة الميسّرة التي كانت شرطا لوجوبها خلافاً للشافعي، فإن عنده لاتسقط لتقرّر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا استهلكه، إذ تبقى عليه زجراً له على التعدّي، وهذا إذا هلك النصاب كله، وأما إذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في الباقي بحصته.

والعشر بهلاك الخارج والخراج إذا اصطلم الزرعَ **آفةٌ**؛ لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر. **ألا ترى أنه** خصّ الزكاة بالمال النامي الحوليّ. **والعشر بالخارج** حقيقة **والخراج بالتمكن** من الزراعة.

(أي استأصل) (في كل واحد) (وخص)

[الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة]

وعلى هذا قلنا: إن الحانث في اليمين إذا ذهب ماله **كفّر بالصّوم**؛ لأن التخيير في أنواع التكفير بالمال ....

والعشر بهلاك إلخ لأن العشر كان واجباً بالقدرة الميسّرة؛ لأن الممكّنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط بقاء تسعة الأعشار عنده علم أنه لايجب إلا بصفة اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه يبطل العشر بحصته؛ لأنه اسم اضافيّ يقتضي وجود الحصص الباقية. **آفة** لأن الخراج إنما وجب بالقدرة الميسّرة؛ لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنـــزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك، فإذا لم يعطل وزرعَ الأرض واستأصلت الزرعَ آفةٌ يسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة. ثم أثبت القدرة الميسّرة في كل واحد من الزكاة والعشر والخراج بقوله: "لأن الشرع"إلخ. **ألا ترى أنه إلخ** وهذا دليل اليسر، وإلا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة النماء وغيره.
والعشر بالخارج إلخ وهذا دليل اليسر، وإلا فالإمكان ثابت بنفس الزراعة.
والخراج بالتمكن إلخ وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلّق الخراج برقبة الأرض، سواء حصل له التمكن من الزراعة بنـــزول المطر وحصول آلات الحرث أو لا. **وعلى هذا** أي لأجل اشتراط بقاء القدرة الميسّرة لبقاء الواجب قلنا: إن الحانث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال إذا ذهب ماله كفر بالصوم.
كفر بالصوم لأن الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسّرة، فيشترط دوام القدرة على المال لبقاء الواجب، فإذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال، وبانتفائها انتفى الواجب، فلا يجب بالمال بل بالصوم، وإنما قلنا: "إن الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة" لوجهين: أحدهما ما بيّنه المصنّف بقوله: لأن التخيـــير في أنواع التكفير بالمال دليل اليسر، وحاصله أن الله تعالى خيّره بين أنواع الكفارة بالمال، كالإعتاق والإطعام والكسوة، وذلك تيسير؛ لأن الخيار بين أمور غير متماثلة في المعنى كأنواع الكفارة يتعدّى أثره إلى المعنى، فيفيد التيسير لا محالة؛ لأنه إذا ثبت له الخيار يوفق بما هو الأيسر عليه، كالمسافر يخيّر بين الصوم والفطر، ولو كان الواجب عيناً كان أشقّ عليه، كالمقيم يجب عليه الصوم خاصة، بخلاف الخيار الذي يكون بين أمور متماثلة في المعاني، كما في قوله تعالى: ﴿أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم﴾ (النساء:٦٦)، فإن أثره يقتصر على الصورة، ولا عبرة بالصورة، فيفيد تأكيد الوجوب لا تيسيره، والتخيـــير في صدقة الفطر حيث خيّر فيها بين نصف صاع من برّ وبين صاع من شعير وغيره من القبيل الثاني، =

والنقل عنه إلى الصوم للعجز في الحال، مع توهّم القدرة فيما يستقبل **تيسيراً للأداء.**

على التكفير بالمال — لذهاب المال

فكان **من قبيل الزكاة**، إلا أن المال هنا **غير عين**، فأي مال أصابه من بعد **دامت به**

أي التكفير بالمال — أي في الكفارة — أي الحنث — أي بعد الحنث وبعد العجز

القدرة، وهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا؛ لانعدام التعدّي على محلّ مشغول بحق الغير،

بعد العجز

= فلا يرد أنه يلزم أن تكون هي واجبة بصفة اليسر أيضا بالتخيير، وذلك خلاف الواقع. والثاني ما بيّنه بقوله: والنقل عنه: عطف على اسم "أن" أي ولأن النقل عن التكفير بالمال. تيسيرا للأداء: منصوب على التمييز، وهو قائم مقام خبر "أن"، وحاصله أن نقل الحكم عن التكفير بالمال إلى الصوم بكونه عاجزاً في الحال عن التكفير بالمال مع توهّم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلّف وسهولة الأمر عليه، حيث أمكن له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال، ولم يعتبر العجز المستدام في العمر في حقه، كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وإذا ثبت أنها وجبت بقدرة ميسرة.

من قبيل الزكاة: في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب، فإذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب إلى الصوم ضرورةً، كما يسقط الزكاة بهلاك النصاب. غير عين: أي غير معيّن بل الوجوب بمطلق المال.

دامت به القدرة: أي ثبت بذلك المال القدرة. وله دفع دخل مقدّر، تقريره: أن الكفارة بالمال لما كانت من قبيل الزكاة حتى تسقط بهلاك المال مثل الزكاة، فينبغي أن لايعود وجوب الكفارة بالمال عليه بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكاة، ومع ذلك إنكم تقولون: إنه يجب عليه الكفارة بالمال إذا حصل له مال آخر.

تقرير الجواب: أن بينهما فرقاً، وهو أن الزكاة تجب بمال معيّن، فبعد هلاكه لايعود الوجوب بحصول مال آخر حتى لايحول عليه الحول، وأما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال معيّن بل بمطلق المال؛ لأن المقصود ما يصلح للتقرّب الموجب للثواب الساتر لإثم الحنث، فالمال الموجود وقت الحنث والحاصل بعده سواء فيه، فأي مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على أداء الكفارة بالمال، فلذا تجب عليه.

وهذا ساوى الخ: يعني لأجل أن المال غير معيّن في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه إياه سواء في سقوط وجوب الكفارة بالمال، فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك؛ وذلك لأن المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدّي منه على محلّ مشغول بحق الغير، حتى يقال: تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجراً له على التعدّي، بخلاف الزكاة، فإن المال فيها معيّن لوجوب الزكاة، فإذا استهلك المال لم تسقط الزكاة عن ذمته لوجود التعدّي منه على محلّ مشغول بحق الغير، فتجب عليه الزكاة زجراً له على التعدّي.

وأما الحجّ فالشرط فيه الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد، واليسر لايقع إلا بخدم
لقدرة
وأعوان ومراكب، وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن **شرطاً** لدوام
دوام القدرة الممكنة
الواجب. وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛
الممكنة أي الشرط المذكور
ليصير الموصوف به أهلاً **للإغناء**. **ألا ترى أنه يجب بثياب البذلة**، ....

شرطاً إلخ: حتى إذا تفوت القدرة يبقى الحج واجباً على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم. والإيضاء هذا ابتداء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لاتجبان بقدرة ميسّرة بل بقدرة ممكّنة، أما الحج فلأن الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكّن به امرء من أداء الحج، وهذا هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿ومن استطاع إليه سبيلا﴾ (آل عمران: ٩٧)؛ لأن الاستطاعة يتحقّق بما ذكرنا، وأما اليسر فلا يحصل إلا بخدم وأعوان ومراكب كثيرة، وذلك ليس بشرط بالإجماع، فإذا ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكّنة، فبقاء هذه القدرة لايكون شرطاً لدوام الحج؛ لأن بقاء القدرة الممكّنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، ولا يشترط بقاؤها كالشهود في باب النكاح، فإذا انتفت القدرة الممكّنة للحج يبقى الحج واجباً، وأما صدقة الفطر فبيّنها المصنّف بقوله: "وكذلك" إلخ.

للإغناء: يعني صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة، وهي الغناء الشرعي، وهو كونه مالكاً للنصاب، وهذا الغناء ليس يسراً؛ لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل، وهذا* ليس بشرط، ولذا لم يشترط فيها حولان الحول، بل لو ملك النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر. وإنما جعلنا الشرط الغناء؛ لقوله ﷺ: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غني". رواه البخاري [رقم:٥٣٥٦] ومسلم. فلا بد من اعتبار صفة الغناء في المكلّف ليصير بواسطته أهلاً، لإغناء الغير؛ لأن الإغناء من غير الغني لايتحقق، كما أن التمليك من غير المالك لايتحقق. فإن قيل: المراد بالغناء هو كونه مالكاً لقوت فاضل عن يومه، وهذا هو القدرة الممكّنة، وما قلتم به هو الميسّرة، فيجب الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذهب الشافعي؟

قلتُ: لو يكون المراد بالغناء ما قلتم، يلزم قلب الموضوع، ويرجع الأمر إلى الحرج بأن يعطي اليوم هذا القدر الفقير، فيصير محتاجاً إلى السؤال، فيسأل من ذلك الفقير غداً عين تلك الصدقة، وهذا أقبح؛ لأن دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع حاجة الغير، ولذا قلنا: إن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم، حتى حلّ الشرع لمالكه أخذ الصدقة، ثم أثبت قوله: (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله: **ألا ترى أنه** أي الواجب وهو صدقة الفطر. **بثياب البذلة:** أي بالثياب التي يتبدّل ويستعمل في اللبس، حتى **لو ملك** من هذه =

---

* **وهذا:** أي كون المال نامياً.

ولايقع بها اليسر؛ لأنها ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى **دوام شرط الوجوب**.

فصل في صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان: حسن لمعنى **في عينه، وحسن لمعنى** في غيره. والذي حسن لمعنى في عينه نوعان: **ما كان المعنى** في وضعه، كالصلاة فإنها تتأدّى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون **في غير حينه** أو في **حاله**. **وما التحق** بالواسطة بما كان المعنى في وضعه ....

= الثياب فاضلة عن حاجته الأصلية ما يساوي نصاباً وجب عليه صدقة الفطر.

لايقع بها اليسر الخ وحصول اليسر إنما يكون بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل. نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم أن الشرط لصدقة هو القدرة الممكّنة لا الميسّرة. دوام شرط الوجوب يعني فلايحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه إلى بقاء القدرة الممكّنة التي هو شرط له، كما عرفت. ولما فرغ المصنّف عن بيان القدرة الممكّنة والميسّرة شرع في بيان حسن المأمور به.

فصل في صفة الخ ولما أثبت صفة الحسن للمأمور به في آخر الكتاب لم يحتج إلى إثباته هنا فتركه، وشرع في تقسيمه. في عينه بأن يكون الحسن في ذات ذلك المأمور به من غير واسطة. وحسن لمعنى الخ بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه. ما كان المعنى الذي اتّصف به المأمور به بالحسن في وضعه من غير نظر إلى واسطة، يعني النوع الأول من القسم الأول ما يكون الوصف (الذي صار به المأمور به حسناً) في حدّ ذاته حسناً. في غير حينه: كالصلاة في الأوقات المكروهة.

حاله كالصلاة مع الحدث والجنابة. والحاصل أن الصلاة حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه، فإنها أفعال كالركوع والسجود، وأقوال كالثناء والتسبيح، فحسنها لهذه الأفعال والأقوال، وهذه الأفعال والأقوال حسن في نفسها؛ لأنها تعظيم للرب، والتعظيم حسن في نفسه؛ لأنه شكر المنعم. ومن هذ القسم الإيمان بالله بل هو أعلى درجةً منه؛ لأنه لايقبل السقوط بحال، بخلاف الصلاة، ولذا قسّم بعضهم النوع الأول من القسم الأول على قسمين: الأول ما لايقبل السقوط كالإيمان: والثاني ما يقبل السقوط كالصلاة. وما التحق الخ. يعني النوع الثاني ما يكون ملحقاً (بما كان المعنى في وضعه أي) بالنوع الأول بسبب واسطة.

كالزكاة والصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس
في الزكاة في الصوم
وشرف المكان تضمّنت إغناء عباد الله، وقهر عدوه، **وتعظيم شعائره**، فصارت حسنة
في الحج في الأول وهو النفس في الثاني هذه الأفعال الثلاثة
من العبد للربّ - عزّت قدرته - **بلا ثالث معنى**؛ لكون هذه الوسائط **ثابتة بخلق الله** تعالى مضافةً إليه.

[حكم نوعي الحسن لعينه]

وحكم هذين **النوعين واحد**، وهو أن الوجوب متى ثبت لايسقط إلا بفعل الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه، ....

كالزكاة إلخ فالزّكاة في الظاهر إضاعة المال، وإنما صارت حسنةً لدفع حاجة الفقير، وحاجته بمحض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها، وكذا الصوم في الظاهر تجويع النفس وإهلاكها، وإنما صار حسناً لقهر النفس الأمّارة بالسوء التي هي عدوّ الله تعالى، وعداوتها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها، وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة ورؤية أمكنة متعدّدة، وسعي هذه الأمور ليست حسنة، وإنما حسن لشرف المكان، وهذه الشرافة بمحض خلقه تعالى لا اختيار للعبد فيها، ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كأنها لم تكن حائلةً فيما بين، فصار الزكاة والصوم والحج حسنةً لعينها أي لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فصارت ملحقة بالحسن لعينه، فلذا جعلت من أقسامه، فتأمل.
وتعظيم شعائره في الثالث، وكل واحد من هذه الأمور حسنة. بلا ثالث معنى أي بلا واسطة أمر خارج.
ثابتة بخلق الله إلخ يعني إنما صارت هذه الأفعال حسنة به لا واسطة وملحقةً بالحسن لعينه، مع أن الوسائط موجودة؛ لأن هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كأنها لم تكن حائلة، وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني الذي يأتي بيانه، فإن الواسطة في الأول مخلوقة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودةً، فالتحق بالحسن لعينه، بخلاف الثاني فإن الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم، فلذا اعتبرت وجعلت الأفعال التي فيها هذه الوسائط داخلة في الحسن لغيره، كالجهاد وصلاة الجنازة وإقامة الحدود.
النوعين أي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به. واحد إلخ يعني حكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب لايسقط عن الذمة بعد ثبوته إلا بإتيانه، أي بأدائه أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحيض والنفاس، فإن الصلاة يسقط عن الذمة بالحيض والنفاس، وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد، =

والذي حسن لمعنى في غيره نوعان: ما يحصل المعنى **بعده بفعل مقصود**، كالوضوء
وهو القسم الثاني أحدهما
والسعي إلى الجمعة، **وما يحصل المعنى** بفعل المأمور به، **كالصلاة على الميّت**.
وثانيهما الذي حسنه لأجله
والجهاد **وإقامة الحدود**، فإن ما فيه الحسن من **قضاء حق** وكبت أعداء الله تعالى
حسن ليس لذاته كما في الجهاد
والزجر عن المعاصي يحصل **بنفس الفعل**، ....
كما في إقامة الحدود

= فإنه يسقط بسقوط دبث الغير ويبقى ببقائه، والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب، إلا أن السبب لما عرف بالأمر صحّت إضافة ما ثبت به إلى الأمر بواسطته، فاندفع ما قيل: إن كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمة بالسبب، وهو نفس الوجوب صحّ قوله: باعتراض ما يسقطه بعينه؛ لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة في الوقت، ولكن إيراده هنا غير مناسب؛ لأنه بصدد بيان حسن ما ثبت بالأمر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب، وإن كان المراد ما ثبت بالأمر وهو وجوب الأداء فلا يصحّ قوله: أو باعتراض ما يسقطه؛ لأن وجوب الأداء بعد ثبوته لايسقط بعارض.

بعده بفعل مقصود الخ يعني النوع الأول هو ما لايتأدّى الغير الذي حسن المأمور به لأجله بنفس فعل المأمور به، بل لا بدّ أن يوجد بعد المأمور به بفعل آخر مقصود، كالوضوء والسعي، فالوضوء في نفسه تبريد وتنظيف للأعضاء وإضاعة للماء، وإنما صار حسناً لأجل الصلاة، والصلاة لاتحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وكذا السعي إلى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الأقدام، وليس في ذاته حسن، وإنما حسن لإقامة الجمعة، وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل آخر بعده.

وما يحصل المعنى الخ يعني النوع الثاني ما يتأدّى الغير الذي حسن المأمور به لأجله بنفس فعل المأمور به، لا بفعل آخر بعده. **كالصلاة على الميّت** فإنها في نفسها بدعة مشابهة بعبادة الأصنام، وإنما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلاة لايحتاج إلى فعل آخر بعدها. والجهاد فإنه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده، وإنما صار حسناً لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرد الجهاد لايحتاج إلى فعل آخر بعده.

وإقامة الحدود فإنها في الظاهر تعذيب، وإنما حسنت لزجر الناس عن المعاصي، وهو يحصل بمجرد إقامة الحدود لايحتاج إلى فعل آخر بعده. **قضاء حق** أي حق المسلم كما في صلاة الجنازة. **بنفس الفعل**. كما عرفت آنفا، ولما كانت هذه الوسائط (وهي إسلام الميّت، وكفر الكافر، وهتك حرمة المناهي في النوع الثاني، والصلاة والجمعة في النوع الأول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داخلةً في الحسن لغيره.

[حكم نوعي الحسن لغيره]

وحكم هذين النوعين واحد أيضاً، وهو بقاء الواجب بوجوب الغير، وسقوطه أي الحكم **بسقوط الغير**.

فصل في النهي

وهو في صفة القبح ينقسم **انقسام الأمر** في صفة الحسن.

[نوعا القبيح لعينه وحكمهما]

ما قبح لعينه وضعاً **كالكفر والعبث**، وما التحق به بواسطة عدم الأهلية والمحليّة شرعاً،

بسقوط الغير فيبقى الوضوء والسعي ببقاء الصلاة والجمعة، ويسقط بسقوطهما، وكذا الصلاة على الميّت والجهاد وإقامة الحدود تبقى ببقاء حق المسلم وإعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهي، ويسقط بسقوطها كما أشرنا إليه سابقاً، فتأمل. ولما فرغ عن الأمر شرع في مقابله، وهو النهي.

فصل في النهي وهو في اللغة: المنع، ومنه النهي للعقل لمنعه عن القبح، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول القائل لغيره: "لا تفعلْ" على سبيل الاستعلاء. انقسام الأمر أي كما ينقسم الأمر في كون المأمور به حسناً إلى الحسن لعينه ولغيره وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، كذلك النهي ينقسم في كون المنهيّ عنه قبيحاً إلى كونه قبيحاً لعينه، وإلى ما هو ملحق به، وإلى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم، وذلك لأن الحكيم كما لايأمر إلا بالحسن كذلك لاينهى إلا القبيح. وضبط التقسيم هو أن المنهي عنه إما يكون قبيحاً لعينه بأن يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة، وذلك نوعان: الأول ما يكون قبحه وضعاً بأن يكون وضعه للقبح العقليّ مع قطع النظر عن ورود الشرع. والثاني ما يكون قبحه شرعاً وردّ بقبحه وإلا فيجوّزه العقل، أو لغيره بأن يكون القبح للغير، و بقبحه يكون المنهيّ عنه قبيحاً.

وذلك أيضا نوعان: أحدهما وصف بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهيّ عنه وصفاً لازماً للمنهي عنه، وثانيهما مجاور بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه مجاوراً له في بعض الأحيان، ومنفكّا عنه في بعضها، فصار الأقسام أربعة، فالأول ما بيّنه المصنّف بقوله: ماقبح إلخ. كالكفر والعبث فالكفر قبيح لعينه وضعاً؛ لأن في ذاته قبحاً يعرف بمجرد العقل، وهو كفران المنعم، ولهذا لاينسخ حرمته، وكذا العبث فإنه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة، أو عما ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل.

كصلاة المحدث وبيع الحرّ والمضامين والملاقيح، وحكم النهي **فيهما** بيان أنه غير مشروع **أصلاً**.
أي المنهي عنه

[نوعا القبيح لغيره]

وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان: **ما جاوره المعنى جمعاً كالبيع وقت** النداء،
أحدهما
والصلاة في الأرض المغصوبة، والوطي في حالة الحيض، ....

كصلاة المحدث إلخ هذا هو القسم الثاني، وذلك لأن الصلاة ليست في نفسها قبيحة يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة، ولكن الشرع جعل أهلية العبد لها منحصرة في حال الطهارة، فالتحقت بالقبيح وضعاً بواسطة عدم الأهلية، وكذا بيع هؤلاء الأشياء قبيح. ولكن لايعرف قبحه إلا بالشرع، وذلك لأن البيع في نفسه ليس قبيحاً يعرف قبحه بالعقل بل حسن، إلا أن الشرع جعل محلّه مالاً متقوّما، والحرّ ليس بمال، وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه أصلاب الفحول، جمع مضمون. وصورة بيعها أن يقول: بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل، فهو يبيع الماء، وهو ليس بمال شرعاً، فصار بيعها قبيحاً شرعاً، التحق بالقبيح وضعاً بواسطة عدم المحليّة شرعاً، وكذا الملاقيح ليست بمال، وهي ما في البطون من الأجنة، جمع ملقوح أو ملقوحة من لقحت الدابة إذا حملت، وهو فعل لازم، لايجيء اسم المفعول منه إلا موصولاً بحرف الجر، إلا أنهم استعملوا بحذف الجار، كذا قيل، وصورة بيعها أن يقول: بعت الولد الذي يحصل من هذه الناقة، فبيعها قبيح شرعاً لعدم المحليّة؛ لأن الماء قبل أن يخلق ليس بمحلّ البيع، وكان ذلك من عادات العرب، فنهى النبي ﷺ عنه.
فيهما أي في القسمين المذكورين. أصلاً لايتصوّر أن يكون مشروعاً بوجهه. ما جاوره المعنى جمعاً هذا هو القسم الرابع يعني القسم الرابع ما جاور المنهيّ عنه الغير الذي قبح لأجله ذلك المنهي عنه جمعاً بأن يجتمعا في بعض الأحيان من غير أن يصير ذلك الغير وصفاً لازماً له أو داخلاً في حقيقته.
كالبيع وقت إلخ: فالقبح في هذه الأشياء لأمر يجاور هذه الأشياء لا لذاتها. فالبيع في وقت أذان الجمعة أمر مشروعٌ في ذاته، وإنما قبح بالإخلال بالسعي الواجب إلى الجمعة، وهو أمر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه، فإن البيع قد يوجد بغير الإخلال بأن يبيعا في الطريق ذاهبين إلى الجامع، والإخلال بالسعي قد يوجد بدون البيع بأن يمكث في الطريق بغير البيع، وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعةٌ في ذاتها، وإنما قبحت لأجل شغل ملك الغير، وهو أمر ينفكّ عن الصلاة بأن يوجد الصلاة في ملك نفسه، ويوجد الشغل بغير الصلاة بأن يسكن فيها =

وحكمه أنه **يكون صحيحاً** مشروعاً بعد النهي، **ولهذا** قلنا: إن وطْأها في حالة الحيض **يحلّلها** للزوج الأول، ويثبت بها إحصان الواطئ، وما اتّصل به المعنى **وصفاً كالبيع الفاسد** وصوم يوم النحر.

أي المنهي عنه

= ولا يصلّي، وكذا الوطء في الحيض مشروعٌ من حيث أنها منكوحة، وإنما قبح لأجل الأذى، وهو أمر يجاور الوطء قد ينفك عن الوطء بأن يوجد الأذى بدون الوطء والوطء بدون الأذى.

وحكمه: أي حكم هذا القسم. يكون صحيحا إلخ. بلا خلاف، حتى انعقد البيع وقت النداء، ويكون موجباً للملك من غير توقّف على القبض، ويتأدّى الفرض في الأرض المغصوبة، ويكون الوطء في حالة الحيض سبباً للإحصان، مثل الوطء في حالة الطهر. ولهذا: أي لأجل أن المنهيَّ عنه في هذا القسم يكون مشروعاً بعد النهي.

يحلّلها إلخ: يعني من طلّق امرأته ثلاثاً لا يحلّ له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجاً غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني، فإن دخل بها في حالة الحيض تحلّ به للزوج الأول بأن ينكحها بعده، وكذا يثبت به الإحصان، فإن من شروط الإحصان أن يدخل بامرأة على وجه مشروع، فإن دخل بها في حالة الحيض يصير به محصناً حتى لو زنى بعده كان حدُّه الرجم.

وصفا: وهذا هو القسم الثالث بأن يكون الغير الذي صار المنهيّ عنه لأجله قبيحاً وصفاً لازماً له لا ينفكّ عنه.

كالبيع الفاسد إلخ: فإن البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحاً بأصله؛ لأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في محلّه، لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً لازماً له لاينفك عنه، وهو كون الخمر ثمناً؛ إذ الخمر ليست بمال متقوّم، وهي مما وجب الاجتناب عنها، فلايجوز تسليمها وتسلّمها، والثمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم؛ لأن البيع لاينفكّ عن الثمن، فيفسد به البيع ولايبطل بخلاف بيع الحر؛ لأن الحكم يثبت بقدر دليله، وكذا صوم يوم النحر ليس في نفيه قبيحاً؛ لأنه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنما قبح لوصف اتصل به وصار لازماً له وهو الوقت، والوقت داخل في تعريف الصوم، لايمكن انفكاكه عنه، فصار بمنزلة الوصف اللازم، وهذا الوقت أي يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنه، فصار قبيحاً لأجله.

وحكم هذا القسم أن المنهي عنه يكون فيه فاسداً لاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله، فإن المنهي عنه يكون فيه مكروهاً لعدم اتصال القبح فيه؛ ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله. ولما فرغ عن تقسيم المنهي عنه أراد أن يبيّن أن أيّ نهي يقع على القسم الأول أي القبيح لعينه، وأي نهي يقع على القسم الثاني أي القبيح لغيره.

[حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية]

والنهي عن **الأفعال الحسّية** يقع على القسم الأول، والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير، وقال الشافعي ؒ في البابين: إنه ينصرف إلى القسم الأول إلا بدليل؛ لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن، فينصرف مطلقه إلى الكامل منه **كالأمر**، ولايلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب تعلّق بسبب مشروع له أيبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع **وقوع النهي عليه**؟ وأما ما هو جزاء **شُرع زجراً**

(يدل على خلافه) (أي مطلق النهي) (وهو القسم الأول)

الأفعال الحسية إلخ: والمراد بالأفعال الحسية ما يعرف حسّاً ولا يتوقّف تحققها على الشرع. وقيل: ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع باقيةً على حالها بعد ورود الشرع، لم يتغيّر به، كالقتل والزنا وشرب الخمر، فالنهي الخالي عن القرينة الدالّة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره يقع على القبيح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطء في حالة الحيض، فإنه حرام لغيره مع أنه فعل حسيّ؛ لأن الدليل قد دلّ على أن النهي عنه لمعنى الأذى لا لعينه، والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقّف حصوله ولا تحقّقه على الشرع. وقيل: ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع، كالصوم والصلاة والبيع والإجارة وسائر العبادات والمعاملات، فإن الصوم هو الإمساك مطلقاً وقد زيدت في الشرع عليه أشياء، وقس عليه الباقي. فالنهي المذكور إذا ورد على هذه الأفعال يحمل على القبيح لغيره وصفاً حتى يكون المنهي عنه بعد ورود النهي فاسداً لا باطلاً، إلا إذا دلّ دليل على كونه قبيحاً لعينه، كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث.

كالأمر: فكما أن الأمر المطلق الخالي عن القرائن يقع على الحسن لعينه عندكم، كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب أن يقع على القبح لعينه؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، والنهي مثل الأمر في الاقتضاء، فعنده النهي عن الأفعال الحسية والشرعية يحمل على القبح لعينه إلا إذا دلّ دليل على خلافه، فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء، فيكون كل واحد باطلاً. فلا يكون صوم العيد سببا للثواب، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض. وقوع النهي عليه: أي على السبب أم لايبقى.

شرع زجرا: عن الفعل الحرام، فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. دفع نقض يرد عليه، تقريره أنكم قلتم: النهي عن التصرفات الشرعية يعدم مشروعيتها، فلايتعلّق به حكم الشرع، والظهار منهي عنه كما يستفاد من قوله تعالى:=

فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى **اختيار العباد وكسبهم، فيعتمد التصور**؛ ليكون العبد مبتلى بين أن يكفّ عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه، هذا هو **الحكم الأصليّ** في النهي.

أي على كفه

[لا منافاة بين المشروع بأصله والقبيح بوصفه]

فأما القبح فوصف قائمٌ بالنهي **يثبت** مقتضى به **تحقيقاً لحكمه**، فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما أوجبه **واقتضاه**، ....

في المنهي عنه — في المنهي عنه — بسبب النهي — أي بالنهي — أي القبح

= منكراً من القول وزوراً ﴾ (المجادلة:٢)، ومع ذلك قلتم: إن الظهار انعقد سبباً للكفارة التي هي عبادة ولم يعدم بالنهي؟ فأجاب عنه بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعيّ يتعلق بسبب مشروع، كالملك يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً هذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟

وأما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه منكر من القول وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي أيضا سبب للحكم المشروع وهو الكفارة، وأما الكفارة فهي جزاء شرع زجراً عن الفعل الحرام، وهو الظهار، فهي لا محالة تقتضي أن يكون سببها حراماً كالقصاص، فإنه جزاء مشروع شرع للزجر عن القتل الحرام، فهو يقتضي حرمة القتل، فكون القتل والظهار حراماً لاينافي أن يكونا صالحين لإيجاب الجزاء بل يحققه. ثم أورد المصنّف دليلا على أن النهي عن الأفعال الشرعية يقع على القبح لغيره وصفاً.

اختيار العباد وكسبهم: بحيث لو أقدم عليه المكلّف لأوجده. **فيعتمد التصور**: أي فيقتضي النهي أن يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلف. **الحكم الأصليّ**: يعني الحكم الأصليّ في النهي هو أن يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلّف ليثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره؛ إذ لو لم يكن ثمه اختيار سمّي ذلك الكف نفياً ونسخاً لا نهياً، كما إذا لايتصور منه شرب الماء بأن لايكون في الكوز ماء، يقال له: لا تشربْ، يكون ذلك نفياً، نعم لو كان الماء يكون نهياً، فإذا لم يكن الفعل متصور الوجود منه لايثاب بتركه، ويكون النفي لبيان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً، كالتوجه إلى بيت المقدس.

يثبت: ذلك الوصف. **تحقيقا لحكمه**: أي حكم النهي، يعنى إن القبح في المنهيّ عنه إنما يثبت اقتضاءً ضرورة حكم الناهي. **واقتضاه**: أي القبح، والموجب المقتضي هو النهي.

بل يجب العمل بالأصل **في موضعه**، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع، فيصير (أي بالنهي) مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه، فيصير (أي العمل) فاسداً (أي المنهي عنه) مثل **الفاسد من الجواهر**، ولا تنافي **بينهما**. فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي **كالإحرام الفاسد**، **فوجب إثباته على هذا الوجه**، **رعايةً لمنازل** المشروعات ومحافظةً لحدودها،

في موضعه أي موضع ورود النهي، وهو المنهيّ عنه بأن يبقى المنهي عنه اختياراً، واختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع، ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذوناً فيه بأصله، وممنوعاً عنه لأجل قبح النهي. الفاسد من الجواهر كما يقال: لؤلؤة فاسدة إذا بقي أصلها وذهب لمعانها وصفاؤها.

بينهما أي المشروعية بأصله والفساد بوصفه، حتى يقال: لايمكن أن يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته. وحاصل الاستدلال أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه متصوّر الوجود، وإلا يكون نفياً ونسخاً كما عرفت. وهذا أصل في النهي، وكون المنهيّ عنه قبيحاً فرع فيه، إذ القبح إنما يثبت اقتضاءً ضرورة حكمة الناهي، فاجتمع في المنهي عنه أمران، أحدهما الاختيار وثانيهما القبح، ولا منافاة بينهما إذا يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، فوجب أن يراعى حالهما بحيث لايبطل أحدهما، فالاختيار في الأفعال الشرعية يستدعي أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع، فيكون مأذوناً فيه، والقبح يستدعي أن يكون ممنوعاً عنه، وهذا لايمكن إلا بأن يكون ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاته، وقبيحاً وممنوعاً باعتبار وصفه، فيصير فاسداً لا باطلاً، والشافعيّ ـ لما قال: إنه قبيح لعينه أبطل الاختيار الشرعيّ الذي هو الأصل في النهي بالفرع، أي بالقبح الذي هو المقتضى وإن بقي فيه الاختيار الحسّي وهو غير نافع، فيصير النهي نفياً ونسخاً ويبطل الأصل لرعاية المقتضى. هذا هو توضيح المقام، ثم أكّد قوله: "ولا تنافي بينهما".

كالإحرام الفاسد فإن المحرم بالحج إذا جامع بامرأته قبل الوقوف بعرفة فسد إحرامه وحجُّه، فهذا الإحرام الفاسد مشروع بأصله حتى وجب عليه المضي على ذلك، ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الإحرام، وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الإحرام لايخرج به عن العهدة، فيجب عليه القضاء في العام القابل، فثبت أن الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً، وإنه لاتنافي بينهما. فوجب إثباته أي كون المنهيّ عنه مشروعاً على هذا الوجه وهو أن يكون مشروعاً بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه. رعاية لمنازل الخ والرعاية أن ينـــزل الأصل، وهو كون المنهي عنه اختيارياً في منـــزله بأن يجعل المنهي عنه مشروعاً بأصله، والتبع وهو كونه قبيحاً في منـــزله بأن لايجعل التبع مبطلاً للأصل، كما أبطل الشافعي بجعل المنهي عنه قبيحاً لعينه كما عرفت، والمحافظة=

وعلى هذا الأصل قلنا: إن البيع بالخمر مشروع بأصله، وهو وجود **ركنه في محلّه**، غير مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال **غير متقوّم**، فيصلح ثمناً من وجه دون وجه، فصار **فاسداً لا باطلا**، وكذلك **بيع الربا غير مشروع بوصفه**، وهو الفضل في العوض، وكذلك **الشرط الفاسد في معنى الربا**.

أي الأصل في البيع

أي الوصف

أي كالبيع بالخمر

[حكم صوم يوم النحر]

وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، وغير مشروع بوصفه وهو **الإعراض** عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم. ألا يرى أن الصوم **يقوم بالوقت ولا خلل فيه**، ....

= أن يجعل النهي نهياً والنفي نفياً، لا أن يجعل كل واحد في المشروعات واحداً كما جعل الشافعيّ رحمه الله. ثم فرّع على الأصل الذي أثبته بدليل. **وعلى هذا الأصل** وهو أن النهي في التصرّفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها بأصلها، وفسادها بوصفها. **ركنه في محلّه**. والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال، والخمر مال؛ لأن المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادّخاره لوقت الحاجة) قد وجد، فصار مشروعاً بأصله.

غير متقوّم. لأن المتقوّم ما يجب بقاؤه بعينه أو بقيمته شرعاً، وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم.

فاسدا لا باطلا. فيكون هذا البيع مفيداً للملك بعد القبض. **بيع الربا** وهو معاوضة مال بمال، فيه فضلٌ يستحقّ بعقد المعاوضة لأحد الجانبين، مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان.

غير مشروع بوصفه إلخ. ففات شرط الجواز الذي هو المساواة، فيصير فاسداً لا باطلا.

الشرط الفاسد: هو ما لايقتضيه العقد، ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق.

في معنى الربا: حيث يصير به البيع فاسداً. **وكذلك صوم يوم النحر إلخ**: وكذلك صوم أيام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله، حتى صحّ به النذر عندنا. **الإعراض**. والإعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه.

يقوم بالوقت أي يوجد فيه لكونه معياراً له. **ولا خلل فيه**: أي في الوقت؛ لأنه كسائر الأوقات، فلا يتعلّق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت.

والنهي يتعلّق بوصفه، وهو أنه **يوم عيد**، فصار فاسداً، **ولهذا** يصحّ النذر به **عندنا**؛

أي بوصف الوقت صوم يوم النحر لا باطلاً

لأنه **نذر بالطاعة**، **وإنما وصف المعصية** متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكراً.

أي هذا النذر

[حكم وقت طلوع الشمس]

ووقت **طلوع الشمس ودلوكها صحيح بأصله**، فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب

أي الوقت

إلى الشيطان **كما جاءت به السنة**، ....

يوم عيد: أي يوم ضيافة الله، والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم؛ لأنه يقوم به. **ولهذا:** أي لكونه مشروعاً باعتبار أصله. **عندنا:** استحساناً خلافاً لزفر والشافعي. وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة.

نذر بالطاعة: من حيث ذات الصوم. **وإنما وصف المعصية إلخ:** يعني إنما صحّ النذر به؛ لأن وصف المعصية وهو الإعراض عن الضيافة إنما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا، وهو لم يوجد من الناذر، وإنما وجد ذكر اسم الصوم منه إذا قال: لله عليّ أن أصوم يوم النحر، أو أصوم غداً، والغد يوم النحر، والذكر ليس بمعصية؛ لأنه ليس بإعراض، فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم لخرج عن العهدة؛ لأنه أداء كما التزمه، ولكن عليه أن يفطر في هذا اليوم ويقضي في يوم آخر ليتخلّص عن المعصية، كما هو في ظاهر الرواية. وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر وهو أن الصوم في هذه الأيام معصية، فلا يصح النذر، فقال: إن المعصية إنما توجد بالصوم لا بذكره، والناذر لم يوجد منه إلا الذكر، فكيف لا يصح.

طلوع الشمس ودلوكها: أي زوالها أو غروبها، يقال: دلكت الشمس إذا زالت أو غابت.

صحيح بأصله: لأنه يساوي سائر الأوقات في كونها ظرفاً صالحا للعبادة. **كما جاءت به السنة:** لأن النبي ﷺ نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس ودلوكها. قال النبي ﷺ: "لا يتحرّى أحدكم فيصلّي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها". [البخاري، رقم:٥٨٥] وفي رواية قال: "إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى يبرز، وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب، ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطلع بين قرني الشيطان". متفق عليه، [البخاري، رقم:٣٢٧٢،٣٢٧٣] وعن عبد الله الصنابحي قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات". رواه مالك وأحمد والنسائي [٥٦٠] وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه. والكلام يمكن أن يحمل على الحقيقة بأنه يقابل الشمس وقت طلوعها، فيثبت حتى يكون =

إلا أن أصل الصلاة لايوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة فيه ناقصةً لا فاسدة. فقيل: **لايتأدّى بها** الكامل، ويضمن **بالشروع،** والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، **فازداد الأثر** فصار فاسداً، **فلم يضمن بالشروع،**
الصوم في يوم النحر

= طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادةً له، ويمكن أن يحمل على التمثيل لتسلّطه على عبدة الشمس وتحريكه إياهم على عادتها في هذا الوقت، ولما كان يرد أنه لما ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلاة كيوم النحر في حق الصوم وجب أن يفسد الصلاة في هذه الأوقات كالصوم، والحال أن الصلاة في هذه الأوقات ناقصة وليست بفاسدة دفعه بالفرق بينهما بقوله: إلا أن أصل إلخ.

إلا أن أصل إلخ يعني بين الصوم في يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة فرق، وهو أن الصلاة لاتوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف بل الصلاة توجد بأفعال معلومة، والوقت مجاور لها، فلا يكون فساد الوقت مؤثّرا في فسادها، بخلاف الصوم فإنه يوجد بالوقت؛ لأنه معيار له على ما مرّ، فيكون متصلا بالصوم، فيؤثّر فساده في الصوم. وقوله: "هو" أي الوقت سببها أي الصلاة إشارة إلى دفع مقدّر يرد عليه، وهو أن فساد الظرف لما لم يؤثّر في فساد المظروف كما قلتم ينبغي أن لايؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف أيضاً حتى يتأدّى الصلاة في هذا الوقت كاملا، والحال أنكم تقولون: إنها تؤدّى ناقصاً. تقرير الجواب: أن الوقت وإن كان ظرفاً للصلاة لكنه سبب لها، ففساد السبب يؤثّر في فساد المسبب ضرورةً، إلا أنه لما كان مجاوراً ولم يكن وصفاً يؤثر في النقصان لا في الفساد. فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يؤثر في نقصان المسبّب وهو الصلاة فقيل: لا يتأدى بها إلخ.

لا يتأدى بها أي في هذه الأوقات المكروهة الواجب الكامل وهو الصلاة الكامل. **بالشروع** حتى لو شرع النفل في هذه الأوقات ثم قطعه وجب عليه القضاء، وينبغي أن يقضي في وقت كامل، فإن قضى في هذه الأوقات أجزأه وقد أساء. والتفريع الأول باعتبار تحقّق النقصان، والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان، وهذا بخلاف الصوم؛ لأن الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفا وتشديدا به أي بالوقت، فيقال: هو الإمساك عن المفطّرات الثلاث نهاراً مع النية، حتى يعرف* مقدار الصوم بالوقت، فيزيد بازدياده وينقص بانتقاصه، ويكون** الوقت داخلا في ماهية الصوم. **فازداد الأثر** أي ازداد أثر فساد الوقت في الصوم لشدة الاتصال بينهما. **فلم يضمن بالشروع.** في يوم النحر، ولما كان يرد على الأصل المذكور (وهو أن النهي عن =

---

* **يعرف**: هذا بناء على تخفيف يعرف. ** **يكون**: هذا بناء على تشديد يعرف.

[الفرق بين النكاح والبيع]

ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفيّ لقوله ﷺ: "لا نكاح إلا بشهود" (رواه الدار قطني)، فكان **نسخاً**، ولأن النكاح شرع لملك ضروريّ لاينفصل عن الحلّ، **والتحريم يضادّه**، بخلاف البيع؛ لأنه شرع لملك (بالذات) العين، والحلّ فيه تابع. ألا ترى أنه شرع (أي بيع) في موضع الحرمة (أي حرمة الوطء) وفيما لا يحتمل الحل أصلا، **كالأمة المجوسية والعبيد والبهائم**، ....

= الأفعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها) الإيراد بأن النكاح بغير شهود لم يبق مشروعاً مع أنه منهي عنه. أجاب المصنّف عنه بوجهين فقال: **ولايلزم** على أصلنا الاعتراضُ من جهة النكاح بغير شهود.

نسخا لا نهياً، وكلامنا كان في النهي دون النفي والنسخ، فيكون ذلك إخبارا عن عدمه، كقولك: لا رجل في الدار، وذلك لايوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر. هذا هو الوجه الأول من الجواب والثاني ما بيّنه بقوله: **والتحريم يضاده** يعني ولو كانت صيغته نهياً لا يمكن العمل بحقيقتها فوجب صرفها إلى النفي؛ لأن النهي إنما يوجب بقاء المشروعية فيما أمكن إثبات موجبه (وهو الحرمة مع المشروعية)، لا فيما لايمكن ذلك، والنكاح من هذا القبيل؛ لأنه إنما صار مشروعاً لأجل الملك الضروري الذي لاينفصل عن الحلّ؛ لأن الأصل فيه أن لايكون مشروعاً؛ لأنه استيلاء على الحرة، لكنه شرع لضرورة بقاء النسل، والتحريم الحاصل بالنهي يضادّ الحلّ الذي شرع النكاح لأجل ما يستلزمه، فلايمكن الجمع بين الحلّ والحرمة الثابتة بالحديث المجمع عليها، فينعدم الحلّ ضرورةً، ومن ضرورة عدمه أن لايبقى سبب الحلّ مشروعا؛ لأن الأسباب الشرعية يراد لأجل أحكامها لا لذاتها. وإذا خرج السبب عن إفادة المشروعية صار النهي نفياً نسخاً. **كالأمة المجوسية** مثال لموضع الحرمة.

والعبيد والبهائم مثال لما لايحتمل الحل، يعني أن النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي؛ لأن البيع إنما شرع لملك العين، والتحريم لايضادّه، والتحريم إنما يضادّ الحل لا الملك، والحلّ في البيع يثبت تبعاً، فلا يضادّه التحريم؛ لأن البيع فيما لايوجد حل الوطء كالأمة المجوسية وفيما لايمكن الحل كالبهائم والعبيد مشروع. فثبت أنه للملك لا للحل. ولما كان يرد النقض على الأصل المتفق عليه وهو أن النهي عن الأفعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية أصلاً، وهو أن الغصب وكذا الزنا فعلان حسّيان وقد ورد النهي عليهما، فقال تعالى في الغصب: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة:١٨٨)

وقال في الزنا: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ (الإسراء:٣٢)، ومع ذلك قد قلتم بمشروعيتها بعد النهي، حيث جعلتم الغصب سبباً لملك المغصوب عند أداء الضمان، وكذا جعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة؛ إذ النعمة لاتنال إلا بسبب مشروع، دفعهما.

ولا يقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصودًا به بل يثبت شرطاً لحكم شرعيّ، وهو الضمان؛ لأنه شرع جبراً، **فيعتمد الفوات**، وشرط الحكم تابع له، فصار **حسناً بحسنه**. وكذلك الزنا لايوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو سبب للماء، والماء سبب للولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، **ولا عصيان ولا عدوان فيه**. ثم تتعدّى منه **إلى أطرافه** وتتعدّى إلى **أسبابه**، ....

به الملك للعاصب — الحكم الشرعيّ — على الغاصب — لحق المالك — ثبوت الملك للعاصب — حتى يرد ما أورده — أي من الولد — هذه الحرمة — هذه السببية من الزنا

أما الغصب فدفعه بقوله: ولا يقال في إلخ: مثل البيع حتى يرد أنه مع كونه منهياً عنه والحال أنه فعل حسّي مشروعٌ لكونه مفيد الملك للعاصب. فيعتمد الفوات أي: فيقتضي الضمان فوات ملك المغصوب عن المالك؛ لئلا يجتمع البدلان، وهما الضمان والمغصوب في ملك شخص واحد، فلا محالة يخرج المغصوب عند أداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب، وإذا جعل الملك شرطاً لحكم شرعيّ.

حسنا بحسنه: أي بحسن الحكم وهو الضمان. أقول: لايطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدّر معنى كلام الخصم: أن الغصب قبيح بعينه، فإثبات الملك به يكون قبيحاً، فحينئذ يطابق الجواب بأن الملك لم يثبت من حيث أنه مقصود بل من حيث أنه شرط لحكم شرعيّ، والحكم الشرعي وهو الضمان حسن، والشرط تابع للمشروط في الحسن، فيكون الملك أيضاً حسناً من هذا الوجه. و

الجواب على ما قرّرنا السؤال هو أن الملك لايثبت للغاصب قصدًا حتى يلزم ما ألزمتم، بل هو يثبت تبعًا وشرطا لحكم شرعيّ، وأما الزنا فدفعه بقوله: وكذلك الزنا إلخ.

ولا عصيان ولا عدوان فيه: أي الولد لا بالنظر إلى حقوق الله ولا بالنظر إلى حقوق العباد؛ لأنه مخلوق بصنعه تعالى. وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولا أب الواطئ وابنه إذا كان أنثى، وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، وهذا الولد الذي أصل في المحرّمات لا عدوان فيه.

إلى أطرافه: أي طرفيه، وهما الأب والأم لا غير، فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلته على المرأة؛ لأن الولد أوجد اتحاداً بينهما، ولذا يُضاف الولد الواحد إليهما جميعًا، فعلى هذا كان ينبغي أن لايجوز وطء الموطوءة مرة أخرى ولكن جاز دفعًا للحرج. أسبابه: من القبلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة، فكما ثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه الأمور. فالزنا وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمة.

[حكم ما قام مقام غيره]

وما قام مقام غيره إنما يعمل **بعلة الأصل**، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظر إلى كون الماء مطهّراً (في إفادة التطهير) وسقط عنه **وصف التراب**، **فكذلك هنا** يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لايوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة.

[حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه]

فصل في حكم الأمر والنهي في ضدّ ما نسبا إليه: **اختلف العلماء** في ذلك، ....

بعلة الأصل أي بالمعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه، فالزنا لما أقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الأوصاف، ولاينظر إلى الزنا بأنه حرام، ثم أكد بقوله: ألا ترى إلخ.
وصف التراب يعني إذا جعل التراب خلفاً للماء في إفادة التطهير لاينظر إلى أوصاف التراب من التلويث وغيره، بل ينظر إلى كون الماء مطهّرا. فكذلك هنا إلخ يعني كما لاينظر إلى أوصاف التراب لقيامه مقام الماء، كذلك لاينظر في أوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذي ليس فيه هذا الوصف في إيجاب حرمة المصاهرة، فيعمل الزنا وأسبابه في حرمة المصاهرة مثلَ ما يعمل الولد فيها.
وحاصل الجواب أن السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت، وهو ليس بمنهيّ عنه، وأما الوطء سواء كان بالحرام أو بالحلال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات، وإنما هو سبب بالعرض ويجعله قائماً مقام الولد؛ لأن الوقوف على حقيقة العلوق متعذّر، والوطء سبب ظاهر مفض إليه فأقيم مقامه، وجعل الولد كالحاصل تقديراً واحتياطا، وكما أن الوطء الحلال مفض إليه، كذا الحرام مفض بلا تفاوت، فكما جعل الوطء الحلال قائماً مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطء الحرام جعل قائماً مقامه في ذلك، ولاينظر إلى وصف الحرمة؛ لأنه إنما يعمل بحيثية النيابة لا من حيث الذات، كما أن التراب إنما يطهّر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، وقال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنه حرام، فلا يكون سبباً لنعمة، وهي حرمة المصاهرة؛ لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد منّ الله بها علينا حيث قال: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا﴾ (الفرقان:٥٤)، وعندنا كما يثبت حرمة المصاهرة بالوطء الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر إلى داخل الفرج بشهوة، فيحرم أب الواطئ وابنه على الموطوءة، ويحرم أم الموطوءة وبنتها على الواطئ. هذا توضيح المرام وتحقيق المقام.
اختلف العلماء إلخ ليس الخلاف في هذين المفهومين؛ لأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده =

والمختار **عندنا** أن الأمر بالشيء يقتضي **كراهة ضدّه**، لا أن يكون **موجباً له** الأمر بالشيء **أو دليلاً عليه**؛ لأنه **ساكت عن غيره**. الأمر بالشيء

[الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده]

ولكنه **يثبت به حرمة الضد** ضرورة حكم الآمر، .... أي الأمر بالشيء

= قطعاً، ولا في اللفظين؛ لأن صيغة الأمر: افعلْ، وصيغة النهي: لا تفعلْ، إنما الخلاف في أن الشيء المعيّن إذا أمر به هل ذلك الأمر نهي عن الشيء المضادّ له؟ فإذا قيل: تَحَرَّك، هل له أثر في منع السكون حتى يكون قوله: "تحرك" بمنـزلة قوله: لا تسكن، فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضدّه، قالوه أولا، وقالوا آخراً أنه يتضمنه، ثم اقتصر قوم على هذا، وزاد القاضي ومتابعوه على هذا فقالوا: النهي مثل الأمر في الوجهين*.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن الضد، فمنهم من قال: إن الأمر سواء كان للندب أو للوجوب نهي عن الضد تنـزيهاً وتحريماً، ومنهم من قال: إن الأمر إذا يكون للوجوب فهو نهي عن الضد تحريما، بخلاف الأمر الذي للندب فإنه لايكون نهياً عن الضد أصلا. ومنهم من قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه إذا كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر، وإن كان له أضداد فلايكون الأمر نهياً عن الأضداد كلها كالأمر بالقيام، فإن له أضدادا كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيره، وذهب أبو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة إلى أنه ليس** نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا أيضا، وهو المختار عند الغزالي وإمام الحرمين ومن أصحاب الشافعي. **عندنا** أي عند المصنّف والقاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين. **كراهة ضده** وإذا لم يكن الاشتغال به أي بالضد مفوتا للمأموربه؛ لأنه حين التفويت يكون الاشتغال به حراماً بالنظر إلى التفويت وإن كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الإجابة، ومباح باعتبار قهر النفس، فافهم.

موجبا له أي: لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب إليه جماعة. **دليلا عليه** أي ليس الأمر بالشيء دليلا على حرمة ضده كما ذهب إليه قوم. قالوا بأنه يتضمّن حرمة ضدّه. **ساكت عن غيره** فلايكون نفس النهي عن الضدّ ولا متضمّنا له. ولما كان يتوهّم من قوله: "لأنه ساكت عن غيره" أنه لايثبت به حرمة ضدّه أصلا، والحال أنه يثبت في مواضع كما في ترك الصلاة والصوم دفعه بقوله: ولكنه إلخ. **يثبت به حرمة الضد الخ** لأن طلب وجود الشيء يقتضي انتفاء ضده.

---

* **الوجهين** أحدهما أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده وثانيهما أنه يتضمّنه. ** **ليس** أي أمر بالشيء.

والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً **بطريق الاقتضاء** دون الدلالة. وفائدة **هذا الأصل**
أي بطريق الضرورة
أن **التحريم** لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث أنه يفوته الأمر، فإذا
ذلك التحريم أي المأمور به
لم يفتْه كان مكروهاً **كالأمر بالقيام** ليس بنهي عن العقود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام
الصد لا حراما
لاتفسد صلاته ولكنه يكره. وعلى **هذا القول** يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في
ضدّه إثباتَ سنة تكون في القوة **كالواجب، ولهذا** قلنا: إن المحرم **لما نُهي عن** لبس
أي ضد المنهي عنه تلك السنة
المخيط **كان من السنة** لبس الإزار والرداء.

بطريق الاقتضاء والضرورة تندفع بالأدنى وهي الكراهة، فلايثبت الحرمة. هذا الأصل وهو أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده كما ثبت الآن. التحريم: أي تحريم الضدّ في صورة التفويت.

كالأمر بالقيام بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية في الركعة الأولى.

لاتفسد صلاته بهذا القعود؛ لأنه لم يفت به المأمور به إذا قام بعد القعود، ولكنه يكره ما فيه من تأخير المأمور به، ولما كان حكم الأمر في الضدّ منصوصاً عن السلف كما بيّن، ولم يكن حكم النهي على وجه الاحتمال بناءً على أن النهي ضدّ الأمر هذا القول وهو أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده. كالواجب كما أن الأمر بالشيء يقتضي إثبات الكراهة في ضد المأمور به ليحسن المقابلة. وفي قوله: "كالواجب" إشارة إلى أن قوتها دون قوة الواجب، كما أن الكراهة أدنى من الحرمة، وليس المراد من السنة السنة المتعارفة بين الفقهاء بل المراد بها ما يكون قريباً إلى الوجوب. ولهذا أي لأجل أن النهي يقتضي سنية ضده.

لما نهي عن إلخ بقوله ﷺ: "لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أحد لايجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين". متفق عليه، [البخاري، رقم:١٨٤٢] قاله حيث سئل عما يلبس المحرم من الثياب. كان من السنة إلخ لأنه لما نهي عن لبس المخيط كان مأموراً بلبس غير المخيط والرداء، والإزار في غير المخيط أو في ما يقع به الكفاية، فكان لبسهما سنة اقتضاء.

[أسباب الشرائع]

فصل في بيان أسباب الشرائع. اعلم أن **أصول الدين وفروعه** مشروعة بأسباب جعلها الشرع **أسباباً لها**، ....
أي ثابتة في الشرع

فصل في بيان الخ: أي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وتثبت بها، والسبب في اللغة ما يمكن الوصول به إلى المقصود، ومنه سمّي الحبل سبباً لإمكان التوصل به إلى المقصود، وفي الشرع: يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دلّ السمع أي الدليل السمعي على كونه معرفا لإثبات حكم شرعيّ بأن دلّ السمعي على أن الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني، ففيها ثلاثة مذاهب: الأول مذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلّمين وهو ما بيّنه المصنّف بقوله: اعلم إلخ. أصول الدين وهو الإيمان بالله تعالى وصفاته.
وفروعه وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات.
أسبابا لها: أي لتلك الأصول والفروع. وحاصله أن الأحكام الشرع أسبابا تضاف إليها، والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب؛ لأن الموجب للأحكام هو الله تعالى وحده.
والمذهب الثاني لبعض الأصوليين وهو أنهم ينكرون الأسباب أصلا ويقولون: الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يتعلّق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك علامةً لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى، مستدلّين بأن الإيجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التخليق، وفي إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعة عن الله تعالى. وبأن الأسباب لو كانت عللا للأحكام لما تصوّر الانفكاك بينها وبين الأحكام، والحال أنه يوجد؛ لأن الأسباب كانت موجودةً قبل الشرع ولم تكن الأحكام، وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا يتحقّق الأسباب في حقّه ولايجب العبادات عليه، وأشار الشيخ إلى جوابهما بقوله: "جعلها الشرع أسبابا لها" فإنا لانقول: إن الأسباب موجبة بنفسها حتى يلزم قطعه عن الله تعالى؛ إذ الإيجاب لايتصور إلا من مفترض، لكن السبب مايكون موصلا إلى الحكم، فإضافة الحكم إلى السبب لايمنع من إضافته إلى غيره كما ترى في القتل، فإنه يحصل حقيقة بآلة كالسيف، ومع ذلك يضاف إلى القاتل حتى يجب عليه القصاص، ولا تجعل الأسباب موجبة إلا بجعله تعالى إياها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها أسبابا. وأما سقوط العبادات عن من آمن ولم يهاجر إلينا فمبنيّ على دفع الحرج.
والمذهب الثالث لجمهور الأشاعرة وهو أنهم فرّقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات، فقالوا: إن الأول له أسباب يضاف وجوبه إليها؛ لأنه حاصل بكسب العبد فيضاف إليه، وأما الثاني أي العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه. ونحن نقول: إن هذا الفرق ضعيف؛ لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل جاز إضافة سائرها إلى الأسباب بالدليل، وهذه أمثلة للأسباب.

كالحج بالبيت، والصوم بالشهر، والصلاة **بأوقاتها، والعقوبات** بأسبابها. والكفارة
متعلق وجوبه — متعلق وجوبها
التي هي دائرة **بين العبادة والعقوبة** بما تضاف **إليه من سبب متردّد** بين الحظر
لكفارة
والإباحة، **والمعاملات بتعلق البقاء** المقدور **بتعاطيها**، ....
مشروعة — أي المحكوم من الله

كالحج بالبيت متعلّق وجوبه بالبيت؛ لأن سبب وجوب الحج البيت؛ لأنه يضاف إلى البيت في الشرع. قال الله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ (آل عمران ٩٧)، والإضافة دليل السببية كما ستعرف، وأما الوقت فشرط لجواز الأداء وليس بسبب؛ لأنه يضاف إليه. **والصوم** متعلق وجوبه بالشهر. **بالشهر** فهو سببه؛ لأنه يضاف إليه ويتكرّر بتكرره، ويصح الأداء بعد دخول الشهر لا قبله، لكنهم اختلفوا بعد كونه سبباً، فذهب القاضي الإمام أبو زيد وصدر الإسلام إلى أن سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي، فالجزء الذي لايتجزّأ من أول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم، فيجب صوم جميع اليوم مقارناً له، وذهب الإمام السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر، يستوي فيه الأيام والليالي. **بأوقاتها** فيكون أوقات الصلاة سبباً لوجوبها؛ لأن الصلاة تضاف إليها ويتكرّر بتكررها، ولا تصحّ قبلها، وتصح بدخولها. **والعقوبات** أي الحدود يتعلّق وجوبها بأسبابها وهي الجنايات التي تضاف الحدود إليها، كالزنا والسرقة، فيقال: حدّ الزنا وحد السرقة، فيتكرّر الحدود بتكرّرها، ولاتجب قبلها بل تجب بعدها.

بين العبادة والعقوبة لأنها عبادة من وجه حيث لاتجب على الكفار، وعقوبة من وجه حيث يترتّب على الجناية. **إليه** أي يجعل وجوب الكفارة متعلّقاً بالسبب الذي يصح إضافة الوجوب إليه.

من سبب متردد إلخ يعني لما كانت الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة جعل سببها أمراً دائراً بين الحظر والإباحة ليناسب السببُ والمسبّب كقتل الخطاء، فإنه دائر بين الحظر والإباحة، أما الحظر فلترك التحرّي، وأما الإباحة فلأن الرمي إلى الصيد أمر مباح، فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة، تضاف العبادة إلى الإباحة والعقوبة إلى الحظر، وهذا لم يجعل المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سبباً لها، كما لايصح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سبباً لها. **والمعاملات** كالبيع والشراء والنكاح وغيره. **بتعلق البقاء**: أي بقاء العالم والنفس والجنس.

بتعاطيها أي بمباشرة المعاملات، يعني السبب لمشروعية المعاملات بقاءُ العالم المتعلق بمباشرتها؛ لأن بقاء العالم المنوط بنوع الإنسان (الذي يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن التي لايمكن وجودها بغير معاونة ومشاركة بين أفراده، وإلى ازدواج بين الذكر والإناث) محتاج إلى أصول كليّة من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام بينهم، وهي المعاملات الشرعية. فإن قيل: لما كان بقاء العالم محتاجاً إلى المعاملات كانت المعاملات سببا للبقاء، فكيف يكون البقاء سبباً لها؟ قلتُ: البقاء ليس سببا لوجودها حتى يصحّ ما قلتم، بل هو سبب لمشروعيتها، فتأمل.

والإيمان بالآيات الدالة على **حدوث العالم، وإنما الأمر لإلزام** أداء ما وجب علينا بسببه السابق، كالبيع يجب به الثمن، ثم يطالب بالأداء.

متعلق وجوبه

ودلالة **هذا الأصل إجماعهم** على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمُغمَى عليه إذا لم يزدد الجنونُ والإغماءُ على يوم وليلة، ....

أي دليل

والإيمان: بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته. حدوث العالم: فسبب وجوب الإيمان بالله هو حدوث العالم، أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقاً بالعدم، وهو في الحقيقة بإيجاب الله تعالى كسائر الإيجابات، لكنه في الظاهر منسوب إلى حدوث العالم تيسيراً على العباد وقطعاً لشبهة المعاندين؛ إذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لأنكر المعاند وجوبه ولم يمكن الإلزام عليه، وإنما أخّر الإيمان إشارةً إلى أن الإنسان به أن يكون على الإيمان آخراً. اللهمّ اختمني بالإيمان.

وإنما الأمر لإلزام إلخ: هذا جواب عن اعتراض منكري الأسباب، وهو أنه إن كان الوجوب بالأسباب لزم تحصيل الحاصل لكون الأمر للإيجاب اتفاقاً. وتقرير الجواب: أن هنا شيئان، الأول نفس الوجوب، والثاني وجوب الأداء، وهما متغايران، فنفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب، ولايحصل منه وجوب الأداء؛ إذ ربما يكون الشيء واجبا في الذمة ولايكون أداؤه واجباً في الحال، كما ترى في البيع بالثمن المؤجّل، فإن الثمن هنا واجب في الذمة بنفس البيع وليس أداؤه واجبا في الحال. نعم يجب أداؤه بعد الطلب، كذلك وجوب الأداء يتعلق بالأمر بعد كون الشيء واجباً بسببه السابق عليه. هذا الأصل: وهو أن نفس الوجوب بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر.

إجماعهم إلخ: يعني إجماع الفقهاء (على وجوب الصلاة على من لايصلح للخطاب، والأمر كالنائم والمجنون والمغمى عليه إذا لم يزدد جنونه وإغماؤه على يوم وليلة) دليل صريح على أن نفس الوجوب بالأسباب، ووجوب الأداء بالأمر؛ إذ ليس في حقهم الأمر لعدم أهليتهم للخطاب، ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلاة، والقضاء فرع الوجوب، فعلم أن الوجوب بالسبب. فإن قلتَ: وجوب القضاء بعد الإفاقة والانتباه عبادةٌ مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب؟ قلتُ: لوكان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها. وقوله: "إذا لم يزدد الجنون والإغماء على يوم وليلة" احتراز عن الجنون والإغماء الذين زادا على يوم وليلة، فإنهما إذا زادا على يوم وليلة لايجب قضاء ما فات من الصلاة عليهما، والإلزام على الشافعي رحمه الله لايصح إلا بالنائم؛ لأن عنده لايجب عليهما الصلاة إذا كان الجنون والإغماء مستوعباً وقت صلاة واحدة.

[حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء]

وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلّقه به؛ لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون **سبباً له**. وإنما يضاف إلى الشرط **مجازاً**، وكذا إذا لازمه فتكرّر بتكرّره دلّ أنه **يضاف إليه**، وفي صدقة الفطر إنما جعلنا الرأس سبباً، والفطر شرطاً مع وجود الإضافة إليهما؛ **لأن وصف المؤونة** يرجح الرأس في كونه سبباً،

ولما فرغ عن إثبات هذا الأصل شرع في بيان أمارة كون الشيء سبباً فقال: وإنما يعرف السبب إلخ يعني علامة كون الشيء سببا لشيء أمران: أحدهما أن يضاف الحكم إليه، كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، وحجّ البيت، وحدّ الشرب، وكفارة القتل، وأن يتعلق به بأن لايوجد بدونه ويحدث به.

سببا له أي للشيء المضاف وأن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه، كقولك: كسب فلان أي حدث بفعله؛ لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخصّ الأشياء ليحصل التمييز، وأخص الأشياء بالحكم إنما هو سببه؛ لأنه يثبت به، فكانت الإضافة إليه أصلا. ولما كان يتوهّم أن الشيء كما يضاف إلى السبب يُضاف إلى الشرط. مجازا لعلاقة المشابهة؛ لأن الحكم يوجد عنده أيضا فشابه الشرط العلة من هذا الوجه، ولا عبرة بالمجاز؛ لأن المعتبر هو الحقيقة، وثانيهما ما بيّنه المصنّف بقوله: وإنما يضاف إلخ.

يضاف إليه يعني كما أن الإضافة دليل على السببية كذلك ملازمة الشيء بالشيء وتكرّره بتكرّره دليلٌ على السببية؛ لأن الأمور تضاف إلى أسبابها الظاهرة، فلما تكرّر الشيء دلّ على أنه حادث به؛ إذ هو السبب الظاهر لحدوثه. والوجوب فيما نحن فيه أمر حادث، فلا بدله من سبب يضاف إليه وليس ههنا إلا الأمر أو الوقت، والأمر لايصلح أن يضاف إليه؛ لأنه لايدلّ على التكرار ولا يحتمله كما عرفتَ، فتعيّن الوقت للسببية.

لأن وصف المؤونة إلخ جواب سؤال يرد هنا، وهو أن صدقة الفطر كما يضاف إلى الرأس ويقال: زكاة الرأس، كما في قول الشاعر :

زكاة رؤوس الناس بكرة فطرهم   بقول رسول الله ﷺ صاع من التمر

يضاف إلى الفطر فيقال: صدقة الفطر، فبأي وجه جعلتم الرأس سبباً والفطر شرطاً دون عكسه، مع أن الإضافة إلى الفطر أكثر؟ تقرير الجواب: أنه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الإضافة رجّحنا الرأس لأجل وصف المؤونة، أي القيام بكفاية المتعلّقين؛ لأن صدقة الفطر إنما وجبت وجوبَ المؤونة؛ لأن النبي ﷺ قال: "وابدأ بمن تعول". رواه البخاري، [رقم:١٤٢٦] وعن أبي هريرة وحكيم ومسلم عن حكيم وحده، فعلم أنه ﷺ أجراها مجرى المؤونة، =

وتكرّر الوجوب بتكرّر الفطر بمنـــزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول.

[السبب بتجدد الوصف بمنــزلة المتجدد بنفسه]

لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو **المؤونة يتجدّد** بتجدّد الزمان، كما أن النماء الذي لأجله كان المال سبباً لوجوب الزكاة، يتجدّد بتجدّد الحول، ويصير السبب بتجدّد الوصف بمنـــزلة المتجدد بنفسه. **وعلى هذا** تكرّر العشر والخراج **مع اتحاد السبب**، وهو الأرض النامية في العشر حقيقةً بالخارج، وفي الخراج حكماً بالتمكّن من الزراعة.

= والأصل في وجوب المؤون* هو الرأس؛ لأنه يلي عليه دون الوقت؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دون الوقت، ولما كان يرد عليه أن الترجيح للوقت؛ لأن وجوب الصدقة يتكرّر بتكرره، وهذا علامة السبب لايوجد في الرأس؛ لأنه لا تكرّر فيه أجاب عنه بقوله: وتكرّر الوجوب إلخ يعني تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذي هو الفطر، بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس، وهو وإن لم يكن متكرّراً حقيقةً لكنه جعل متكرراً تقديراً؛ لأجل تكرر الفطر أي وقته، كما أن المال الذي هو سبب الزكاة جعل متكرّرا تقديراً لأجل تكرر الحول الذي هو شرط كأنه متكرّر، فكذا الحال في الرأس. المؤونة يتجدّد إلخ يعني لما صار الرأس سبباً لوجوب الصدقة بوصف المؤونة كما عرفت، وهي تتجدّد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمنـــزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه، كما أن النصاب سبب لوجوب الزكاة بوصف النماء، والنماء يتجدّد ويتكرّر بتكرر الحول صار المال متكرّراً بنفسه لتكرر وصفه، حتى يتكرر وجوب الزكاة في نصاب واحد بتكرر الحول.

وعلى هذا الطريق وهو أن السبب يتكرّر بتكرّر الوصف تكرر العشر إلخ. مع اتحاد السبب إلخ يعني مع أن السبب للعشر والخراج واحد (وهو الأرض النامية حقيقةً في العشر، والأرض النامية تقديراً في الخراج بأن يتمكن النماء من الزراعة) يتكرّر وجوبهما بسبب تكرر وصف السبب، وهو الخارج حقيقةً في العشر، والتمكن في الخراج، وذلك لأن بتكرر الوصف جعل السبب متكرّرا تقديراً فيتكرّر الحكم بتكرّره التقديريّ، فإذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً يجب العشر، وإن اصطلمت الأرض آفةٌ يسقط تيسيرًا بحال المسلم، وبتكرر الوجوب يتكرّر النماء، وإذا وجد التمكّن من الزراعة وجب الخراج، سواء زرع الأرض أو عطلها؛ لأنه يليق بحال الكافر المتوغّل في الدنيا.

---

* المؤون: في "المغرب" مانه يمونه أي قام بكفايته.

فصل في العزيمة والرخصة

وهي في أحكام الشرع **اسم لما هو** أصل منها غير متعلق بالعوارض. **والرخصة اسم لما بني** على أعذار العباد.

[أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها]

والعزيمة **أقسام أربعة:** فرضٌ، وواجب، وسنة، ونفل، فالفرض **ما ثبت وجوبه** بدليل لا شبهةَ فيه، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب **وعملا بالبدن**، حتى **يكفّر جاحدُه، ويفسق تاركه** بلا عذر، ....

العزيمة: العزيمة في اللغة: القصد المؤكّد، يقال: عزمت على كذا. اسم لما هو إلخ: يعني العزيمة في الشريعة اسم لأحكام لايكون شرعها باعتبار العوارض، كالإفطار شرع بالمرض والسفر، بل يكون حكماً أصلياً شُرع ابتداءً من الله تعالى، سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات، أو بالترك كالمحرّمات.

والرخصة: في اللغة اليسر والسهولة. اسم لما بني إلخ: أي الرخصة في الشريعة اسم لأحكام يكون شرعها باعتبار أعذار العباد كإفطار الصوم، فإنه مبنيّ على العذر وهو السفر والمرض، وكذا قصر الصلاة وغيرها من الأحكام. أقسام أربعة: لأنها لاتخلو من أن يكفّر جاحدها أو لا، الأول فرض، والثاني لايخلو إما أن يعاقب بتركه أو لا، الأول واجب، والثاني لايخلو إما أن يستحقّ تاركه الملامة أو لا، الأول سنة، والثاني نفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكروه في الواجب، والمباح ليس بداخل في القسم؛ لأن المقسم هو المشروع بمعنى ما شرعه الله لعباده. ما ثبت وجوبه: أي لزومه بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان الأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج. وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، العلم القطعي أعمّ من التصديق بالقلب؛ لأنه يحصل بغير اختيار كما كان للكفار، كما قال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ (البقرة:١٤٦)، والتصديق يكون باختيار، فلذا لم يكونوا من المصدّقين المؤمنين. فهذا من عطف الخاص على العام.

وعملا بالبدن: يعني يجب العمل بالبدن أيضاً مع التصديق بالقلب إن كان من العمليات، وإلا فالتصديق بالقلب كاف. يكفّر جاحده: أي ينسب إلى الكفر منكره، تفريع على العلم والتصديق.

ويفسق تاركه إلخ: إن لم يكن الترك على سبيل الاستخفاف بالشريعة وإلا فهو كفر، وهذا تفريع على العمل=

والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه **شبهةٌ**، وحكمه اللزوم عملاً بالبدن لا علماً **على اليقين**، حتى لا يكفَّر جاحده، ويفسق تاركه إذا **استخفَّ بأخبار الآحاد**، وأما **متأوّلاً فلا**.
لانقطاع العلم القطعي

[السنة وأنواعها وأحكامها]

والسنة: **الطريقة المسلوكة** في الدين، وحكمها أن **يطالب المرء بإقامتها** من **غير افتراض ولا وجوب**؛ لأنها طريقة **أمرنا بإحيائها**، فيستحق **اللائمة بتركها**.
أي السنة التارك
والسنة نوعان: **سنة الهُدى**، وتاركها يستوجب إساءةً **وكراهةً**. والزوائد، وتاركها
المطلقة أحدهما أي يستحق أي وثانيهما سنة الزوائد
لايستوجب إساءةً وكراهةً، **كسير النبي** ﷺ في قيامه وقعوده ولباسه.

= بالبدن. وقوله: "بلا عذر" احتراز عن الترك بعذر، فإن التارك بالعذر الشرعي لايكون فاسقاً.

شبهة: سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد أو في دلالته، كالعام المخصوص البعض والمجمل والمؤوّل. **على اليقين:** لما في دليله من الشبهة. **استخفَّ بأخبار الآحاد** بأن لايرى العمل واجباً لا أن يتهاون بها، فإن التهاون بالشرع كفر. **متأوّلا فلا** أي فإن ترك العمل بأخبار الآحاد بطريق التأويل بأن يقول: هذا الخبر ضعيف أو مخالف لكتاب، فلا يفسق فيه؛ لأن هذا الترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء. **الطريقة المسلوكة** سواء سلكها النبي ﷺ أو الصحابة.

يطالب المرء بإقامتها احترز به عن النفل؛ لأنه غير مطالب. **من غير افتراض** احترز به عن الفرض.

ولا وجوب: احترز به عن الواجب، وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا لمطلق السنة، والتقسيم الثاني لمطلق السنة. ثم استدلّ على قوله: "يطالب المرء بإقامتها" بقوله: لأنها إلخ. **أمرنا بإحيائها** لقوله عليه الصلاة والسلام "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين". رواه أحمد وأبو داود[رقم:٤٦٧٠] والترمذي وابن ماجة.

اللائمة أي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى. **بتركها** وهذا تفريع على قوله: "فيطالب المرء بإقامتها". **سنة الهدى** كالجماعة والأذان والإقامة. **وكراهة:** وهو اللوم والعتاب، حتى لو أصرّ أهل مصر على تركها يُقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام، كما وردت به الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كسير النبي إلخ: السير جمع السيرة، وهي الخصلة، فخصاله ﷺ في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العبادة قصداً بل على سبيل العادة، فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها.

وعلى هذا تخرّج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله: **يكره**، أو قد أساء، أو لا بأس به، وحيث قيل: يعيد، فذلك **من حكم الوجوب**.
قول محمد — القول يدل على أنه

[النفل يلزم بعد الشروع]

والنفل **اسم للزيادة**، ونوافل العبادات **زوائد** مشروعة **لنا لا علينا**. وحكمه أنه **يُثابُ المرء** على فعله **ولا يعاقب** على تركه، ويضمن بتركه **بالشروع عندنا**؛ ......
في اللغة والشرع — أي النفل

وعلى هذا أي على أن السنة نوعان، نوع يوجب تركها إساءة وكراهة، ونوع لايوجب تركها ذلك.
يكره إلخ يعني لما ثبت أن السنة بعضها يوجب إساءة وكراهة تركها، وبعضها لا، اختلف أجوبةٌ ذكرها محمد في "المبسوط" في باب الأذان، فحيث لزم ترك السنة المؤكدة، أي سنة الهدى قال في جوابه: يكره، وقد أساء، كما قال: ويكره الأذان قاعداً، ويكره تكرار الأذان في مسجد محلة لمخالفة السنة، وإن صلّى أهل مصر بجماعة بغير أذان وإقامة فقد أساء وترك السنة المشهورة، وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في جوابه: ولا بأس كما قال، ولا بأس بأن يؤذّن رجل ويقيم آخر، ففي كل موضع قال: قد أساءَ أو يكره، يعلم أنه من حكم سنة الهدى؛ لأن الإساءة والكراهة لايلزم إلا بتركها، وفي موضع قال: لا بأس، يعلم أنه من حكم سنة الزوائد؛ لأن عدم البأس إنما يكون بتركها.
من حكم الوجوب كما قال: ولايؤذّن للصلاة قبل دخول وقته ويعاد في الوقت. أقول: إنما أورد المصنف هذا لإتمام الفائدة، وإلا فلا دخل له في المبحث؛ لأن الكلام في السنة لا في الواجب. اسم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة، سواء كانت في الأعيان أو الأعراض، وسواء كانت في العبادة أو غيرها، وفي الشرع الزيادة خاصة، وهي زيادة على الفرائض والواجبات والسنن. زوائد على الفرائض والواجبات والسنن.
لنا لا علينا أي مشروعة لنفعنا حتى لو فعلناها نستحق الثواب، غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نأت بها لايلزم علينا بتركها العقاب والملامة، كما ستعلم من حكمها. يُثاب المرء على فعله؛ لأنه عبادة، والعبادة سبب لنيل الثواب. ولا يعاقب إلخ لخلوّه عن الفرضية والوجوب، وكذا لايُلام على تركه لخلوّه عن السنّية.
بالشروع عندنا هذه مسألة خلافية بيننا وبين الشافعي ﵀، وهي أن من شرع في النفل سواء كان صوماً أو صلاةً يلزم عليه إتمامه عندنا، حتى لو أفسده يلزم عليه القضاء.

لأن المؤدّى صار لله تعالى مسلّماً إليه، **وهو كالنذر** صار لله تسميةً لا فعلاً، **ثم وجب لصيانته** ابتداء الفعل، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى.

لأن المؤدّى إلخ: حاصل الدليل أنه لما شرع في النفل فقد أدّى جزءاً منه، وصار هذا الجزء مسلّما ومفوّضا إليه تعالى، فوجب صيانته عن البطلان وذلك لا يمكن إلا بإتمام الباقي؛ لأن الصلاة والصوم لايفيد حكما ولا يترتب عليه أثر ما لم يكن تامّاً بأن يكون شفعاً، أو صوم فإن أدّى بعض الصلاة أو بعض الصوم فعليه أن يتمّه وإلا يلزم إبطال عمله؛ لأن بعض الصلاة والصوم لا يفيد حكما وهو حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد:٣٣)، فإن أفسد فعليه أن يقضيه لتكون فيه صيانة.

وهو كالنذر إلخ: أي الشروع في النفل مقيس على النذر، فالنذر يصير لله تعالى بمجرد الذكر، بأن يقول: لله عليّ أن أصوم، أو أصليّ ركعتين، من غير احتياج إلى فعله والشروع فيه.

ثم وجب لصيانته إلخ: يعني المنذور والمؤدّى يصير كل واحد منهما حقاً لله تعالى، أما المؤدّى فلكونه مسلّما إليه بفعل العبد، وأما المنذور فلأنه جعل لله بمجرد التسمية، ولاشك أن ما يصير لله فعلا أقوى مما يصير له تسميةً؛ لأنه بمـــنزلة الوعد، ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم، فلأن يجب بقاء الفعل في المؤدّى الذي هو أقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل أولى وأحرى؛ لأن الدوام والبقاء على الفعل أسهل من ابتدائه. والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجباً بالاتفاق، حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرد الذكر، فإن يجب رعاية الفعل الذي صدر من المتنفل بأن يلزم عليه إتمامه أولى من وجهين: الأول أن الفعل أقوى من الذكر، والثاني أن الإتمام أسهل من الابتداء، وقال الشافعي رحمه الله: لايلزم عليه الإتمام حتى لو أفسده لايجب عليه القضاء؛ لأن النفل وجب أن يكون حال البقاء على وصف الابتداء، فكما لايجب عليه ابتداؤه لايجب عليه بقاؤه، وله ما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت: لما كان فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ وأم هانئ عن يمينه، فجاءت وليدة بإناء، فيه شراب، فناولته فشرب، ثم ناوله أم هانئ فشربت منه، فقال: يا رسول الله لقد أفطرتُ وكنت صائمةً؟ فقال لها: أ كنت تقضين شيئاً؟ قالت: لا، فقال: "لا يضرّك إن كان تطوّعاً". أقول: المراد عدم المضرة الأخروية من الإثم لما كان تبرّكا بإعطائه ﷺ. وأما القضاء فلازم. ولنا ما رواه الترمذي عن عائشة ﵂ قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام، فاشتهيناه فأكلنا منه، فقالت حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائمتين، فعرض لنا طعام فاشتهيناه فأكلنا منه، فقال: "اقضيا يوما آخر مكانه". [الترمذي، رقم:٧٣٥]

[أنواع الرخصة وأحكامها]

وأما الرخص **فأنواع أربعة.** نوعان **من الحقيقة، أحدهما** أحقّ من الآخر، ونوعان من **المجاز، أحدهما أتمّ** من الآخر.

[النوع الأول من الحقيقة]

فأما أحق نوعي الحقيقة **فما استُبيح مع قيام المحرّم** وقيام حكمه جميعاً، مثل: **إجراء المكره بما** فيه إلجاء كلمة الشرك على لسانه، ....

فأنواع أربعة بالاستقراء. وجه الضبط أنه إما أن يكون الرخصة محققةً أو لا بل يكون إطلاق الرخصة عليها مجازاً، وكل منهما إما كامل في كونه حقيقة أو في كونه مجازاً أو لا، فصارت الأقسام أربعة، وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته، فاندفع ما توهّم أن التقسيم فاسد لخروج بعض الأقسام عن المقسم، وذلك البعض هو ما يكون إطلاق الرخصة عليه مجازاً. من الحقيقة أي من حقيقة الرخصة، وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة، فلما كانت العزيمة ثابتةً كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة.

أحدهما إلخ أي أحد النوعين أحقّ بكونه رخصة من الآخر، وذلك لأن في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت أيضا حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحقّ من الأخر؛ لأن مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفا. المجاز أي يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز. أحدهما أتمّ في كونه مجازاً من الآخر، ففي القسمين الأخريين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فاتت حقيقة الرخصة أيضاً، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازاً، ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة في جميع المواد كانت الرخصة أتم المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة في بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه أنقص. فما استبيح أي عومل به معاملة المباح في سقوط المؤاخذة، لا أنه يصير مباحاً مع قيام المحرم.

قيام المحرّم فلما جمع فيه المحرم والحرمة فيكون الكفّ عنه عزيمةً، ومع ذلك رخّص فيه للعذر، فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها. مثل إجراء المكره إلخ بأن أكره رجل بما فيه إلجاء من قتل نفسه أو عضوه، لا بما دونه وقال: إما أن تكلّمت بكلمة الشرك أو قتلتُك، أو قطعتُ يدك أو رجلك، فله رخصة بإجرائها على لسانه بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة، =

وإفطاره في نهار رمضان، **وإتلافه** مال الغير، وجنايته **على الإحرام، وتناول المضطرّ** مال الغير، وترك **الخائف على نفسه** الأمرَ بالمعروف، وحكمه **أن الأخذ** بالعزيمة أولى.
أي حكم هذا النوع من الرخصة

[النوع الثاني من الحقيقة]

وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب **وتراخي حكمه، كفطر المريض** والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما، **ولهذا صحّ** الأداء منهما. **ولو ماتا قبل** إدراك عدة من أيام أُخر لم يلزمهما الأمر بالفدية.

= والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة في الكفّ عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيداً.

وإفطاره في إلخ: بأن أكره الصائم بما فيه إلجاء على الإفطار فله رخصة في الإفطار مع قيام المحرم، وهو شهود رمضان والحرمة مع أن العزيمة عدم الإفطار حتى لو صبر ومات لمات شهيداً. **وإتلافه إلخ** فإنه إذا أكره عليه رخّص له ذلك؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الغير باق بالضمان مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة فيه الترك، حتى لو صبر وقُتل لمات شهيداً. **على الإحرام**: حتى لو أكره المحرم بما فيه إلجاء على أن يجني على إحرامه فله رخصة فيه؛ لأن حقّه يفوت رأساً، وحق الله باق مع قيام المحرم والحرمة، والعزيمة فيه الترك حتى لو قُتل لمات مأجوراً. **وتناول المضطرّ إلخ**: أي من اضطرّ بالمخمصة فله أن يأكل مال الغير؛ لأن حقه يفوت بالموت رأساً، وحق المالك مرعيّ بعده بالضمان، مع أن المحرم والحرمة موجودان، والعزيمة عدم الأكل.

الخائف على نفسه إلخ: يعني من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف للسلطان الظالم جاز له ذلك، مع أن المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان، والعزيمة أن يأمر بالمعروف. **أن الأخذ إلخ**: حتى لو مات في جميع الصور لمات مأجوراً. **وتراخي حكمه**: إلى زمان زوال العذر، فمن حيث أن السبب قائم كانت الرخصة حقيقةً، ومن حيث أن الحكم متراخ عنه كان غير أحقّ. **كفطر المريض إلخ**: يعني أن المريض والمسافر يرخّص لهما في الإفطار لعذر، مع أن السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر موجود في حقهما، لكن الحكم وهو وجوب الأداء تراخى في حقهما إلى إدراك عدة من أيام أُخر. **ولهذا**: أي لأجل قيام السبب في حقهما

صحّ إلخ: حتى لو صاما بنية الفرض يجزئ؛ لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال لحمزة ابن عمرو الأسلمي: "إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر". [البخاري، رقم:١٩٤٣] وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما.

ولو ماتا قبل إلخ: هذا تفريع على تأخير الحكم عنهما؛ إذ لو كان الوجوب ثابتاً في حقهما لزمهما الأمر بالفدية =

وحكمه أن الصوم أفضل عندنا **لكمال سببه وتردّدٍ في الرخصة، فالعزيمة تؤدى** معنى الرخصة من حيث تضمنها يُسر موافقة المسلمين، **إلا أن** يخاف الهلاك على نفسه فليس له أن يبذل نفيه لإقامة الصوم؛ لأن الوجوب عنه **ساقط بخلاف النوع الأول.**
أي وجوب الأداء

[النوع الثالث من المجاز]

وأما أتمّ نوعي المجاز كما وضع عنا من الإصر والأغلال ....

= كالمكره على الفطر في نهار رمضان إذا أفطر ومات قبل إدراك زمان القضاء يلزمه الأمر بالفدية.

وحكمه أي حكم هذا النوع من الرخصة أن العمل بالعزيمة أولى بوجهين. أحدهما كمال السبب، وثانيهما التردّد في الرخصة كما ستعلم. **لكمال سببه** وهو شهود الشهر، وتأخير الحكم بالأجل غير مانع من التعجيل كالدين المعجّل. **وتردّد في الرخصة** يعني الرخصة إنما تكون لليسر، واليسر لايتعيّن في الإفطار، بل هو قد يكون في الصوم لأجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس، وإليه يشير بقوله: **فالعزيمة تؤدى إلخ** فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقّق معنى العزيمة، وهو إقامة حق الله تعالى.

إلا أن إلخ استثناء من قوله: الصوم أفضل، يعني أن عندنا العمل بالعزيمة أولى في كل حال إلا أن يضعفه الصوم*، فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق، كما إذا كان منعه الجهاد أو مشاغل أخرى. **ساقط** أي متأخّر إلى إدراك عدة من أيام أخر، كما قال الله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ (البقرة:١٨٤)، فإن صام ومات يموت آثماً، وإليه يشير قوله ﷺ: "ليس من البر الصيام في السفر". رواه الشيخان. [بخاري، رقم:١٩٤٦]

بخلاف النوع الأول. لأن الحكم لم يتأخّر فيه عن السبب، فكان العامل بالعزيمة فيه مقيماً لحق الله تعالى، فلو مات كان مأجوراً، وقال الشافعي رحمه الله في أحد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والأوزاعي وأحمد: إن الإفطار أولى؛ لما رويناه ولما روى مالك والشيخان وأبو داود عن أنس قال: سافرنا مع النبي ﷺ في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم. [أبو داود، رقم:٢٤٠٥]

وأما أتمّ نوعي إلخ يعني النوع الأول (من القسمين الأخيرين) الذي هو أتمّ في كونه مجازاً في إطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط عنا، ولم يشرع في حقنا من المحن الشاقة والأعمال الثقيلة كقطع الأعضاء الخاطئة، =

---

* **يضعّفه الصوم:** إلى أن يخاف الهلاك على نفسه.

فإن ذلك يسمّى رخصةً مجازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق **مشروعاً**، فلم يكن **رخصة** إلا مجازاً من حيث هو نسخ **تمحّض تخفيفا**.

أي العزيمة في تلك الأحكام — ذلك الوضع والإسقاط

[النوع الرابع من المجاز]

وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، **كالعينية** المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلاً وهو السلم، حتى **كانت العينية** في المسلم فيه مفسدة للعقد. **وكذلك** الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق ....

عزابه

= وقتل النفس بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحوم، وتحريم السبت، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الأحكام الثقيلة التي كانت في أمم سابقة، ورفعت عن هذه الأمة تكريماً وتخفيفاً، والإصر بالكسر الشدة، والأغلال جمع غُلّ.

فإن ذلك أي وضع الأحكام الشاقّة وسقوطها عنا. مشروعاً حتى لو عملنا بها أحياناً أثمنا وعُوتبنا.

رخصة حقيقة؛ لأنها فرع العزيمة. تمحض تخفيفا يعني إنما سمّيناه رخصةً باعتبار أنه نسخ ثبت تخفيفاً، فهذه الأحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازاً لأجل اشتراك الرخصة والنسخ في إسقاط الأحكام، ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة أصلاً صار هذا القسم أتمّ في كونه مجازاً.

وأما النوع الرابع فما إلخ أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث أنه لم يبق مشروعاً في موضع الرخصة صار إطلاق اسم الرخصة عليه مجازاً، ولكنه مشروع في بعض المواضع، فلذا صار أنقص في المجازية وأدون فيها من القسم الأول من القسمين الأخيرين. كالعينية أي تعيّن المبيع وحضوره في البيع.

كانت العينية إلخ يعني العينية في عامة البيوع شرط ليثبت القدرة على التسليم، ولأن النبي ﷺ نهى عن بيع ماليس عند الإنسان. رواه الترمذي والنسائي وأبو داود بمعناه، ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت مفسدة للعقد لا مصحّحة له، فإطلاق اسم الرخصة على العينية في السلم مجاز، من حيث أنها لم تبق فيه مشروعةً أصلاً؛ إذ حقيقة الرخصة مبنيّة على المشروعية أي العزيمة، ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخر من البيوع، فلها شبهة لحقيقة الرخصة، فلذا صار أنقص في المجازية. وكذلك أي كسقوط العينية في السلم سقوطُ حرمة الخمر والميتة إلخ.

[القصر رخصة إسقاط]

المكرَه والمضطرّ أصلاً **للاستثناء**، حتى لايسعهما **الصبر عنهما**، وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح أصلا **لعدم سراية الحدث إليه**، وكذلك قصر الصلاة في حق المسافر **رخصةُ إسقاط** عندنا. ولهذا قلنا: إن ظهر المسافر وفجره سواء لايحتمل **الزيادة عليه**، ....

للاستثناء: الواقع في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام ١١٩)، فقوله: "إلا ما اضطررتم" استثناء من قوله: "ما حرّم عليكم"، فكأنه قيل: وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة، فتبدّلت الحرمة بالإباحة في حقهما، ولم يبق الحرمة مشروعةً وعزيمةً.

الصبر عنهما: أي عن الخمر والميتة عند الضرورة، فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت آثماً، فإطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها مجاز، من حيث لم يبق الحرمة في حقهما أصلاً، ولكن حرمتهما باقية في حق غيرهما، فحصل به شبهة حقيقة الرخصة، فلذا صار هذا القسم أنقص في المجازية، وعن أبي يوسف والشافعي أنه لاتسقط الحرمة ولكن يؤاخذ بها كما في إجراء كلمة الكفر بالإكراه، فيكون من قبيل القسم الأول من القسمين الأولين، ودليلهما قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة ١٧٣)، فإطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة؛ لأن الغفران يترتب على ارتكاب الممنوع. والجواب أن المضطرّ قلما يكتفي بقدر الضرورة، والتجاوز عن هذا المقدار ممنوع، فلذا أورد المغفرة بقوله: "غفور رحيم"، ويظهر ثمرة الخلاف فيما إذا حلف: لا يأكل حراماً، فأكل الميتة في حالة الاضطرار يحنث عندهما، لا عندنا.

لعدم سراية الحدث إليه: لأن استتار القدم بالخفّ يمنع سراية الحدث إلى القدم، ولايجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكمية، فثبت أن الغسل الذي هو العزيمة ساقط في هذا الموضع، فإطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز، ولكنه مشروع في حال عدم التخفف، فكان أنقص في المجازية، فكان كسقوط العينية والحرمة فيما تقدّم. **رخصة إسقاط:** أي إسقاط العزيمة حتى لايجوز العمل بها.

الزيادة عليه: وهو الركعتان، وذلك لأن السبب لم يوجب في حقه إلا الركعتين، فإن صلّى في الظهر أربعاً كانت الأخريان نافلةً، ولايجوز خلط النفل بالفرض قصداً، وعند الشافعي رخصة ترفيه، والأولى فيها العمل بالعزيمة، ودليله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (النساء ١٠١)، علّق القصر بالخوف، ونفى فيه الجناح، وإنه للإباحة دون الوجوب. والجواب أن =

وإنما جعلناها (أي هذه الرخصة) إسقاطاً محضاً (للعزيمة) استدلالاً بدليل (يوجب) الرخصة ومعناها (أي معنى الرخصة)، أما الدليل فما روي عن عمر أنه قال: أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟ فقال النبي ﷺ: **"هذه صدقة** تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته". سمّاه (النبي ﷺ) صدقة، والتصدّق بما لايحتمل التمليك إسقاط محض لا يحتمل الردّ، **كالعفو عن القصاص**. وأما المعنى (أي الاستدلال به) فهو **أن الرخصة لطلب** الرفق متعيّن في القصر، فسقط الإكمال أصلاً، ولأن الاختيار بين ....

= نفي الجناح إنما هو لتطييب أنفسهم لمظنة أن يخطر ببالهم أن عليهم جناحاً في القصر، وإن قيد الخوف اتفاقيّ لايتوقف القصر عليه كما ستعلم، ودليلنا ما بيّنه المصنف بقوله: وإنما جعلناها إلخ.

هذه صدقة إلخ وهذا حديث يعلى بن أمية قال: سألت عمر بن الخطاب، قلت: ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ (النساء:١٠١)، وقد أمن الناس؟ فقال لي عمر: عجبت منه، فسألتُ رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: "صدقة تصدّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته". رواه مسلم [رقم:١٥٧٣] والترمذي مع فرق يسير، ولأبي حنيفة أيضاً أثر عمر بن الخطاب قال: "صلاة السفر ركعتان، وصلاة الضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، تمامٌ من غير قصر على لسان محمد ﷺ" أخرجه النسائي وابن ماجة. [رقم:١٠٦٣] وأثر ابن عباس قال: "قد فرض الله الصلاة على نبيّكم في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعةً". مسلم [رقم:١٥٧٥] وأثر عائشة رضي الله عنها متفق عليه، وحديث ابن عمر أخرجه البخاري.

كالعفو عن القصاص. وحاصل الدليل أن النبي ﷺ سمّى هذا القصر صدقةً، والتصدق بشيء لايحتمل التمليك بوجه مّا، كالعفو عن القصاص وغيره يكون إسقاطاً محضاً لايحتمل الرد، حتى لايتوقّف على قبول العبد، وإن كان المتصدّق ممن لاتلزم إطاعته، فإن كان ممن تلزم إطاعته وهو الله تعالى فأولى بعدم الردّ. فعلى هذا يكون معنى قوله: "فاقبلوا صدقته": فاعملوا بها، كما يقال: فلان قبل الشرائع أي اعتقدها وعمل بها. فاندفع ما قال الشافعي رحمه الله: إن الصدقة لاتتم إلا بقبول المتصدّق عليه، ولهذا قال: فاقبلوا، فقبْلَ القبول بقي على ما كان.

وقوله: "بما لايحتمل التمليك" احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين؛ لأنها تحتاج إلى قبول المديون حتى ترتدّ بردّه؛ لأن الدين يحتمل التمليك من المديون، ولايحتمل من غيره؛ لأنه مال من وجه دون وجه، فلا يكون التصدّق به إسقاطاً محضا. أن الرخصة لطلب إلخ: والحاصل أن الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين: أحدهما هذا، وهو أن الرخصة الحقيقة إذا ثبتت في شيء ثبت الاختيار للعبد بين الإقدام على الرخصة وبين الإتيان بالعزيمة؛ لأن العزيمة أيضاً تتضمّن اليسر، أما فضل ثواب كما في الإكراه على إجراء كلمة الكفر، وأما يسراً آخر =

القصر والإكمال من غير أن يتضمّن رفقاً **لايليق بالعبوديّة، بخلاف الصوم**؛ لأن النص **جاء بالتأخير دون الصدقة. واليسر فيه متعارض**، فصار التخيّر **فيه لطلب الرفق، ولايلزم** العبدَ المأذون في الجمعة؛ لأن **الجمعة غير** الظهر، ولهذا لايجوز بناء أحدهما على الآخر، وعند المغايرة لايتعيّن الرفق في الأقل عدداً..................

= يسر في الرخصة كموافقة المسلمين في الصوم، وإذا لم يتحقّق هذان الأمران لايتحقق اليسر في العزيمة، فلايكون للعبد الإقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة، فيكون الرخصة رخصةَ إسقاط أي إسقاط العزيمة، وفيما نحن فيه الأمر كذلك؛ لأن في إكمال الصلاة للمسافر ليس فضل الثواب؛ إذ كمال الثواب إنما يكون في إتيان العبد بجميع ما عليه، والمسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم، وأيضاً ليس فيه يسر آخر، فتعيّن الرفق، واليسر في الرخصة خاصةً، وهي القصر، فسقط الإكمال برأسه.

لايليق بالعبودية: إذ حينئذ يكون الإقدام على الإكمال خالياً عن المنفعة والغرض والعبد لايليق بحاله ذلك؛ إذ هو من خصائصه تعالى وتقدّس، فإنه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود إليه، ومضرة تندفع عنه، ثم أجاب عن قياس الشافعي بقوله: بخلاف الصوم؛ لأن دليل الرخصة فيه لايدلّ على الإسقاط.

جاء بالتأخير: وهو قوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ (البقرة ١٨٤). دون الصدقة: بالصوم أي لم يجئ في النص أن الله تصدّق بالصوم كما جاء في صلاة المسافر، فلم يسقط العزيمة فيه فيجوز للعبد أن يعمل بالعزيمة بخلاف صلاة المسافر، فقياسكم على هذا غير سديد. ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله: واليسر فيه: أي في الصوم حين العمل بالعزيمة. متعارض: لليسر الذي يكون في الرخصة؛ إذ في العزيمة أيضاً يسرٌ وهو موافقة المسلمين. فيه: أي بين الإفطار والصوم. لطلب الرفق: فلايكون الإقدام على الصوم خالياً عن اليسر؛ إذ فيه يسر، وهو موافقة المسلمين، ولما كان يرد النقض (على ما ذكره من أن الاختيار إذا لم يتضمن الرفق لايليق بالعبودية) بأن العبد الذي أذن له مولاه للجمعة مخيّر بين أن يصلّي أربعا وهو الظهر وبين أن يصلّي ركعتين وهما الجمعة، فهذا تخيّر بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في الظهر بل الرفق متعيّن في الجمعة دفعه بقوله. ولايلزم إلخ.

ولايلزم: النقض بتخيير العبد المأذون في الجمعة.

لأن الجمعة غير إلخ: يعني: الجمعة والظهر أمران متغايران، حتى لايجوز أحدهما بنية الآخر، ويشترط لأحدهما ما لايشترط للآخر، وإذا ثبت المغايرة فيجوز أن يكون الرفق في كل واحد منهما، أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين، وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي، فلايتحقّق في أحدهما خاصةً، وهو الأقل عدداً أي الجمعة، حتى يتمّ اعتراضكم.

وأما ظهر المسافر والمقيم فواحد، فبالتخيير بين القليل والكثير لايتحقق شيء من معنى
وهو الركعتان وظهر
الرفق.

[حكم من نذر بصوم سنة]

وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، ففعل وهو معسر يخيّر بين صوم ثلاثة
الجواب عن مسألة
أيام وبين سنة في قول محمد رحمه الله، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله أنه رجع إليه قبل موته
أي إلى قول محمد
بثلاثة أيام؛ لأنهما مختلفان حكماً، أحدهما قربة مقصودة والثاني كفارة، ....

والمقيم: وهو أربع ركعات. فواحد: حتى صحّ بناء أحدهما على الآخر.

لايتحقق شيء إلخ: لتعين الرفق في الأقل عدداً، فتأمل*. وقد يجاب بأنا لانسلّم أن العبد مخيّر بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الأذان، كما في الحر حتى يكره له التخلّف، كذا في "غاية التحقيق". [رقم:٢٢٢]

بثلاثة أيام: يعني على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج. جواب آخر عن اعتراض آخر يرد على الأصل** المذكور، وهو أن من قال: إن دخلت الدار فعلي صوم سنة، فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وأبي حنيفة رحمه الله مخيّر بين صوم السنة، باعتبار أنه نذر***، فعليه وفاء النذر، وبين صوم ثلاثة أيام باعتبار أنه كفارة يمينه، فهذا تخير بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في صوم السنة بل الرفق في الأقل عدداً متعين.

والجواب ما بيّنه المصنّف بقوله: لأنهما: أي صوم السنة وصوم ثلاثة أيام. حكماً: وإن اتفقا صورةً؛ لأن صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة، وصوم الثلاثة كفارة متضمّنة معنى العقوبة والزجر، فصحّ التخيّر طلباً للرفق عنده، وإليه يشير بقوله: أحدهما قربة إلخ وهذا التخير إنما يتحقّق إذا كان التعليق بشرط لايريد وقوعه كما في قوله المذكور، فإن كان التعليق بشرط يريد وقوعه، مثل أن يقول: إن شفى الله مرضي فعليّ كذا، فلا تخيّر، بل الواجب عليه الوفاء بالنذر، وهو صوم السنة. وقوله: "وهو معسر" احتراز عن موسر، فإنه لو كان موسراً لايتعيّن في حقه التكفير بالصوم، فلايتحقق (التخير) بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة، فلايتأتى التخريج.

---

* فتأمل: فيه إشارة إلى أن الجواب يتم بإثبات الرفق في كل واحد منهما، سواء كانا متحدين أو متغايرين، فلا حاجة إلى إثبات المغايرة. فتدبر.** الأصل: وهو التخيير إذا لم يتضمن رفقا لايليق بالعبودية.

*** نذر: أي قوله: إن دخلت الدار فعليّ صوم سنة.

وفي مسألتنا **هما** سواء، **فصار كالمدبّر إذا جنى** لزم مولاه الأقل من الأرش ومن
أي في مسألة ظهر المسافر
القيمة، بخلاف العبد **لما قلنا.**

باب في بيان أقسام السنة

اعلم أن **سنة رسول الله** ﷺ جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي

هما أي القصر والإكمال، سواء بدليل بناء أحدهما على الآخر واتحادهما في الشرط والاسم، فلايتضمن التخيّر رفقاً بل يتعيّن اليسر في القصر. **فصار** أي ما ذكرنا من تعيّن القصر في حق المسافر.

كالمدبّر إذا جنى الخ يعني ما ذكرنا من أن اليسر متعيّن في قصر المسافر فلايفيد التخير نظيرٌ لمسألة المدبر، فإن المدبّر إذا جنى جناية بأن أتلف مال إنسان يلزم على المولى ما هو الأقل من القيمة ومن الأرش عينا لاتحاد الجنس؛ لأن القيمة من جنس الأرش فيتعين الرفق في الأقل خاصةً، كما يتعين الرفق في قصر المسافر، فلا يتخيّر بين أداء قيمة المدبّر وبين أرش الجناية، لعدم تضمّن التخير رفقاً.

لما قلنا فإنه إذا جنى جناية يتخيّر المولى بين دفع العبد بعينه إلى ولي الجناية وبين دفع أرش الجناية وإن كان قيمة العبد أقلّ أو أكثر من الأرش، وذلك لما قلنا في تخيّر العبد المأذون في الجمعة من أن التخير بين الشيئين المتغايرين يفيد الرفق، وفي العبد أيضا أمران متغايران: أحدهما دفع العبد بعينه، والثاني دفع الأرش، فإنهما مختلفان صورةً ومعنى، فإن أحدهما مال والآخر رقبة، وعند التغيّر لايتعين الرفق في الأقل عدداً، بل يتضمن كل واحد منهما رفقاً، فيفيد التخيّر رفقاً كما في العبد المأذون في الجماعة يفيد التخير بين الجمعة والظهر المتغايرين رفقاً. ولما فرغ عن الأصل الأول، وهو كتاب الله شرع في الأصل الثاني وهو السنة، ولما كان تعريفها مشهوراً عند الأنام أعرض عنه وشرع في تقسيمها.

السنة. السنة في اللغة الطريقة والعادة، وفي الشرع: تطلق على العبادات النافلة التي يتعلق بفعلها الثواب ولايتعلق بتركها العقاب، وأيضاً يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن، والفرق بينهما وبين الحديث هو أن السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته ﷺ وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم، والحديث يطلق على قوله ﷺ خاصةً، فلذا أورد المصنف لفظ السنة ليشمل الجميع، وعند المحدثين: السنّة والخبر والحديث بمعنى واحد، حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته* ﷺ وعلى قول الصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما، وخصّ بعضهم الحديث بالمرفوع والموقوف، إذ المقطوع أثر عنده، وبعضهم فرّق بين الحديث والخبر فقال: ما جاء منه ﷺ أو من الصحابيّ أو التابعي فهو حديث، وما فيه أحوال السلاطين والأخبار الماضية خبر. **سنة رسول الله** أي قوله (ﷺ) خاصةً.

---

* **سكوته** والمراد بالسكوت أنه فعل أحد أو قال شيئا في حضرته ﷺ ولم ينكر عليه بل سكت وقرر، ويقال للأول السنة القولية، وللثاني الفعلية، وللثالث التقريرية والسكوتية.

سبق ذكرها، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها، وإنما هذا
في بحث الكتاب
الباب لبيان ما يختصّ به السنن.
أي باب السنة

[المرسل والمسند]

فنقول: السنة نوعان: مرسل ومسند، فالمرسل من الصحابيّ محمول على السماع،
ومن القرن الثاني ....
المرسل وهم التابعون

السنة فرعا إلخ: فلا حاجة إلى إيرادها في باب السنة مرةً أخرى. يختص به السنن: ولم يوجد في الكتاب، كالبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ، فهذه الأبحاث كلها* لاتوجد في الكتاب؛ لأنه مروي بخبر متواتر فقط. وإذا عرفتَ هذا فنقول: السنة باعتبار وصولها إلينا نوعان.
مرسل: بأن يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي ﷺ ويقول: قال النبي ﷺ كذا، وهو على أربعة أقسام؛ لأنه إما يرسله الصحابيّ أو التابعيّ أو من دونهم من تبع التابعين، أو هو مرسل من وجه دون وجه، فالأول هو الأول، والثاني هو الثاني، والثالث هو الثالث، والرابع هو الرابع. وأما عند المحدّثين فسقوط السند إن كان من أوّله أي من المصنّف وهو المعلّق، ومن صوره أن يحذف جميع السند ويقول: قال النبي ﷺ. ومنها أن يحذف إلا الصحابي، أو إلا التابعي والصحابي معاً.
ومنها أن يحذف شيخه ويضيف إلى من فوقه، وإن كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن يقول التابعي: قال النبي ﷺ كذا. ثم لايخلو إما إن كان السقوط باثنين فصاعداً مع التوالي فهو المعضل، وإلا أي إن لم يكن السقوط باثنين مع التوالي، أو سقط واحد فقط أو أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع.
ومسند: وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوي: حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ.
فالمرسل من الصحابيّ: بأن يقول: قال النبي ﷺ كذا مثلا، ولايذكر شيخه. هذا إذا كان رواية الصحابي من صحابيّ آخر، وإلا فالإرسال عن الصحابيّ غير متصوّر؛ إذ لا واسطة بينه وبين رسول الله ﷺ.
وهذا هو القسم الأول. محمول على السماع: مقبول بالإجماع؛ لأن إرساله بإسقاط صحابيّ متوّسط بينه وبين=

---

* كلها: دفع لما يتوهم أن التواتر ليس بمخصوص بالسنة؛ لأنه يوجد في الكتاب أيضا فدفعه بقوله: "كلها" والحاصل إن وجد بعض الأبحاث ولكن كلها لاتوجد فيه. فافهم.

والثالث على أنه **وضح له الأمر** واستبان له الإسناد، وهو **فوق المسند**. فإن من (أي هذا القسم من المرسل) **لم يتضح له الأمر** نسبه إلى من سمِعَه منه؛ ليحمله **ما تحمّل عنه**، لكن هذا ضرب (نوع) مزية (زيادة) يثبت بالاجتهاد (والرأي)، **فلم يجز** (أي ذلك الحديث) النسخ بمثله، وأما مراسيل من **دون هؤلاء** فقد **اختلف فيه**، إلا أن **يروي الثقات مرسله** كما رووا مسنده، ....

= النبي ﷺ. وذلك الصحابيّ عدل، فليس هنا جهالة المسقط. فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه، وإذا قال الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ قال كذا أو فعل كذا، فهو مسند. **والثالث**: وهو تبع التابعين، وهذا هو القسم الثاني. **وضح له الأمر** أي ظهر للراوي واستبان له الإسناد فلذا ترك الإسناد.

فوق المسند. عندنا، حتى يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند. وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك ؒ، وأحمد بن حنبل ؒ في إحدى الروايتين عنه، وعند أكثر المتكلّمين وعند أهل الظواهر. والشافعي ؒ لايقبل إلا إذا تأيّد بحجة قطعية أو قياس صحيح أو تلقّته الأمة بالقبول، أو عرف من حال المرسل أنه لايروي إلا عن ثقة. وبالجملة إذا تأيّد باقتران ما يتقوّى به فيُقبل وإلا لا؛ لأنه عند جهالة صفات الراوي لايقبل حديثه، فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الأولى. نحن نقول: كلامنا في إرسال ثقة لو أسند حديثه إلى شخص يصدق في ذلك فلان يصدّق في نسبته إلى النبي ﷺ أولى.

لم يتضح له الأمر: أي أمر الحديث كمال الوضوح. **ما تحمل عنه**: أي يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك، فأما إذا اتضح عنده طريق الإسناد يقول بلا وسوسة: قال النبي ﷺ كذا، ولما كان يرد أنه على هذا ينبغي أن يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر، وذلك لأن المرسل لما كان فوق المسند، والمسند ثلاثة أقسام: المتواتر والمشهور والآحاد، فإن لم يفق المرسل على جميع أقسامه فلا أقل من أن يفوق على أدون الأقسام وهو الآحاد، فإذا زاد مرتبته على الآحاد فلحق بالمشهور؛ إذ لا واسطة بينهما، والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله: لكن هذا إلخ. **فلم يجز**: الزيادة التي هي في معنى النسخ بمثله، فإنه يؤدّي إلى الزيادة على الكتاب بالرأي والاجتهاد، وهو غير جائز بخلاف المشهور، فإن مزيّته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص.

دون هؤلاء: أي مراسيل من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم، والمراسيل جمع المرسل، والياء للإشباع كما في الدراهيم. وفي "المغرب" أنه اسم جمع كالمناكير. **اختلف فيه** أي فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء، وهذا قسم ثالث منه، فعند بعض مشايخنا مثل الكرخي يقبل؛ لأن ما هو علة لقبول مراسيل القرون الثلاثة توجد في من بعدهم، وهي الضبط والعدالة. وقال عيسى بن أبان: لايُقبل؛ لأن بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبي ﷺ بعد التهم. **يروي الثقات مرسله** إلخ فحينئذ يقبل مراسيله أيضاً بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة.

مثل إرسال محمد بن الحسن **وأمثاله**، وقال الشافعي رحمه الله: **لا أقبل** إلا مراسيل سعيد بن المسيب رحمه الله، فإني تتبّعتها فوجدتها مسانيد.

[الحديث المتواتر وحكمه]

والمسُند أقسام: المتواتر، وهو ما يرويه قوم **لايحصى عددهم ولايتوهّم** تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم **وعدالتهم وتباين أماكنهم**، ويدوم هذا الحدُّ **إلى أن يتصل**...

أي توافقهم — علة لعدم التوهم — الذي ذكرناه آنفاً

وأمثاله: فمراسيل محمد ومسانيده عند الثقات مقبولة. أقول: ذكر محمد في المثال تسامح؛ لأنه في القرن الثالث أي تبع التابعين بالاتفاق. **لا أقبل**: مراسيل التابعين ومن بعدهم.

[تنبيه] ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسل، وهو مرسل من وجه ومسند من وجه آخر، فأقول: هو مقبول عند العامة؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق، والساكت لايعارض الناطق، فيعلم وجه الإسناد على وجه الإرسال، كحديث: "لا نكاح إلا بوليّ". أسنده إسرائيل بن يونس وأرسله شعبة. [ابوداود رقم:٢٠٨٥] ولما فرغ من المرسل وأحكامه شرع في المسند.

أقسام: ثلاثة؛ لأنه إما مرويّ برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب أو لا، وعلى الأول إما يستوي فيه جميع الأزمنة من أوّل ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل أو لا، بل يصير كذلك بعد القرن الأول، فعلى الشق الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور، وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد. والتواتر في اللغة تتابع أمور واحداً بعد واحد من الوتر، منه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ (المؤمنون:٤٤)، أي متتابعين واحداً بعد واحد، وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بمسه العلم بصدقه، وبيّنه المصنف بقوله: وهومايرويه إلخ.

لايحصى عددهم: وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً للبعض، فإنهم اشترطوا العدد، فقال البعض: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروريّ فهو من أمارة التواتر. **ولايتوهم**: أن يجعل هذه الجملة تفسيراً لقوله: "لايحصى عددهم" فيكون موافقاً للجمهور.

وعدالتهم: يشير إلى اشتراط العدالة، ولكنها ليست بشرط عند العامة في التواتر، وإنما هي شرط في أخبار الآحاد. **وتباين أماكنهم**: أي تباعدها، وهذا يشير إلى اشتراطه، وهو ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة، وإنما ذكر المصنف هذه القيود؛ لأنها أقطع للاحتمال، لا لأنها شروط حقيقية له، ولما كان الغرض هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيداً آخر. **إلى أن يتصل إلخ**: أي يرويه قوم لايحصى عددهم طبقة بعد طبقة بأن يستوي فيه جميع الأزمنة من الناقل إلى النبي ﷺ حتى لو انقطع ذلك العدد في قرن =

برسول الله ﷺ، وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، **وما أشبه ذلك**.

[الحديث المشهور وحكمه]

وإنه يوجب **علم اليقين** بمنزلة العيان علماً ضروريّا، والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر، فصار ينقله قوم لايتوهّم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن **بعدهم**، **وأولئك** قومٌ ثقاتٌ أئمةٌ **لايتّهمون**، ....

أي المتواتر / الثاني / أي في قرن الصحابة / القوم الناقل / أهل

= الصحابة يكون مشهوراً لا متواتراً. وما أشبه ذلك: كالحج والصوم، هذا مثال المطلق المتواتر، لا لمتواتر السنة؛ لأن في وجودها اختلافاً، فقيل: لا توجد، وقيل: هي "إنما الأعمال بالنيات". [البخاري، رقم:١] وقيل: "البينة على المدّعي واليمين على من أنكر". [الترمذي رقم:١٣١٤] اعلم أن الشروط الصحيحة للتواتر ثلاثة،كلها يرجع إلى المخبرين. الأول: تعددهم يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم، والتواطؤ على الكذب عادةً. الثاني كونهم مستندين لذلك الخبر إلى الحسّ، فإنه في مثل حدوث العالم لايفيد قطعاً. الثالث أن يكون ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً.

علم اليقين إلخ: أي يحصل من المتواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان؛ لأنه يحصل لمن لايقدر على النظر كالصبيان، وتفصيل المقام أن البراهمة والسمنية قالوا: إن المتواتر لايفيد اليقين أصلاً بل يحصل منه الظن، والجمهور على أنه يفيد اليقين، ثم اختلفوا أضروريّ هو أم نظري؟ فالأكثرون على أنه ضروريّ، وقال أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو بكر الدقاق من الشافعية: إنه استدلاليّ أي نظريّ، وقال العراقي : إنه قسم ثالث، وتوقف المرتضى والآمدي، ولنا أنا نجد من أنفسنا العلم الضروريّ بالبلاد النائية كمكة ومصر، كما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بينهما، وما ذلك إلا بالأخبار، ولأنه لو كان نظرياً لاحتيج إلى ترتيب المقدّمات، واللازم منتف لحصوله لمن لايقدر على ذلك كما قلنا.

بعدهم: أي الثالث، وإنما قيّد باشتهاره في القرن الأول والثاني؛ لأنه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدهما لايسمّى مشهوراً. ألا ترى أن عامة الأخبار اشتهرت في هذا الزمان لكثرة التدوين، ولكن لايقال لها مشهور، ولما كان يتوهّم أن الخبر المشهور على ما قلتم إنما اشتهر بعد القرن الأول فما وجه ترجيحه على الآحاد؛ لأنه أيضا كان غير مشهور في القرن الأول، وإنما العبرة بهذا القرن؛ إذ هو منشأ ذلك دفعه بقوله: وأولئك إلخ. وأولئك: أهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه. لايتهمون: بالافتراء والكذب؛ لأنه ﷺ قال: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". [البخاري، رقم:٦٦٥٨]

فصار بشهادتهم وتصديقهم **بمنـــزلة المتواتر**، حتى قال الجصاص: إنه **أحد قسمي**

ذلك الخبر — إياه

المتواتر، وقال عيسى بن أبان: يضلّل جاحدُه ولايكفّر، وهو الصحيح عندنا؛ لأن

أي ما قال عيسى بن أبان

المشهور بشهادة السلف صار حجةً للعمل به بمنـــزلة المتواتر، فصحّت الزيادة به

وهم التابعون وتبعهم

على كتاب الله تعالى، **وهو** نسخٌ **عندنا، وذلك** مثل **زيادة الرجم والمسح على الخفين.**

معنى — ومثل زيادة

بمنـــزلة المتواتر: بخلاف الآحاد حيث لم يحصل له هذه المرتبة. **أحد قسمي المتواتر**: فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال، وإليه ذهب جماعة من أصحابنا. وقال **عيسى بن أبان** من أصحابنا: إنه دون المتواتر وفوق خبر الواحد، يوجب علم طمانيةٍ لا علم يقين حتى يضلّل جاحده ولا يكفر، ويجوز به الزيادة على الكتاب، ولا يجوز به النسخ مطلقاً. وإليه ذهب كثير من المحققين، وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: إنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن. **وهو**: أي الزيادة، وتذكير الضمير باعتبار الخبر.

عندنا: اعلم أن الزيادة لو كانت بياناً محضا كبيان التفسير لجارت بالمتواتر والمشهور والآحاد، ولو كانت نسخاً محضا لم يجز إلا بالمتواتر لاشتراط المساواة فيه، ولو كانت بياناً من وجه من حيث ترفع الإطلاق وتبدله بالتقييد جارت بالمشهور؛ لأنه متواتر من وجه وآحاد من وجه، نظراً إلى الجهتين. **وذلك**: أي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور. **زيادة الرجم**: في حق المحصن على الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور:٢)، فإن في هذه الأمة حدّ الزنا مائة جلدة مطلقاً، أي سواء كان الزاني محصناً أو لا، ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور، وهو قوله ﷺ: "والثيب بالثيب جلدة مائة والرجم". رواه مسلم عن عبادة بن الصامت، [رقم:٤٤١٤]وروى غيره من غير واحد من أصحاب النبي ﷺ الرجم في حق المحصن. ولذا قيل*: في هذا التمثيل نظر، فإن ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرّح به في "فتح القدير".

والمسح على الخفين: لأن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة:٦)، يوجب الغسل عموماً، سواء كان حالة التخفف أو غيرها ولكن زيد عليه المسح في حالة التخفف، وخصّ هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى علي أنه جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم. رواه مسلم. [رقم:٦٣٩] قال أحمد: ليس في قلبي من المسح شيء، فيه أربعون حديثا عن أصحاب رسول الله ﷺ، ما رفعوا وما وقفوا. وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري، قال حدّثني سبعون رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ أنه ﷺ مسح على الخفين، كذا في "فتح القدير". أقول: على هذا حديث المسح متواتر المعنى، وليس بمشهور؛ =

---

* **قيل**: القائل مولانا عبد العلي "بحر العلوم" في شرح "المسلم".

[خبر الواحد وحكمه]

والتتابع في صيام كفارة اليمين، لكنه لما كان من الآحاد في الأصل ثبت **به** شبهة [ومثل زيادة] سقط بها **علم اليقين**، وخبر الواحد وهو الذي **يرويه الواحد أو اثنان** فصاعداً بعد [أي هذه الشبهة] أن يكون **دون المشهور والمتواتر**، **وحكمه إذا ورد** غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة ....

= لأن في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عدد التواتر، فالمثال ليس على ما ينبغي.

التتابع في صيام إلخ: لأن في قراءة عبد الله بن مسعود: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، [مسلم، رقم:٦٣٩] فزيد لفظ "المتتابعات" على الكتاب لكن قراءته مشهورة، فيجوز الزيادة بها على الكتاب، ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور، والزيادة نسخ، والنسخ إنما يكون بالمتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالمتواتر، دفعه بقوله: لكنه أي الخبر المشهور.

به: أي بكونه من الآحاد. علم اليقين: خلاف المتواتر، فلايفيد المشهور إلا علم الطمأنينة.

يرويه الواحد أو اثنان: وفيه ردّ للجبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه، وأيضاً ردّ لمن اشترط عدد الأربعة، فعندنا لا عبرة للعدد فيه، سواء روى الواحد أو الاثنان.

دون المشهور والمتواتر: في كثرة الرواة، فإن رواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسمّى خبر الواحد بشرط أن لايبلغ كثرته كثرة المشهور والمتواتر، فلايتوهّم أن خبر الواحد ما رواه واحد. وحكمه: أي خبر الواحد، وجوب العمل به بثمانية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في المخبر. أما الأربعة في نفس الخبر فالاثنان منها ما بيّنه في قوله: إذا ورد إلخ.

إذا ورد: ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة، فالأوّل أن لايكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب، فإنه لو كان مخالفاً لنص الكتاب ولايمكن تأويله بغير تعسّف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقاً، وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهره لايجوز تخصيص العموم، وحمل الظاهر على المجاز عندنا خلافاً للشافعي وعامة الأصوليين، ومثاله ما روى أنه ﷺ قال: "من مسّ ذكره فليتوضأ"، [ابوداود، رقم:١٨١] فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فيه رجالٌ يُحبُّونَ أنْ يتطهّروا﴾ (التوبة:١٠٨)، فإنها نزلت في الاستنجاء بالماء، وهو لايمكن إلا بمسّ الفرج، فلو كان مس الذكر من الحدث لما ثبت التطهير بالاستنجاء، فتأمل. وكذا قوله ﷺ: "لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب"، فإنه يخالف عموم قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن﴾ (المزمل:٢٠)، فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الأحاديث، والثاني لا يكون مخالفاً للسنة المشهورة؛ لأن الخبر المشهور أقوى منه، فلايصلح المعارضة به، فيترك في مقابلته. ومثاله ما روي أنه ﷺ قضى =

في حادثة **لاتعمّ بها البلوى**، ولم يظهر من الصحابة ﷺ الاختلاف فيها، **وترك** أي في الحادثة **الحاجة به**، أنه يوجب **العمل** بشروط تراعى في المخبر. تلك الشروط

[شروط أربعة في المخبر]

وهي أربعة: **الإسلام** والعدالة **والعقل الكامل والضبط**، ....

= بشاهد ويمين، فإنه مخالف للخبر المشهور، وهو قوله ﷺ: "البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر". [الترمذي، رقم:١٣٤١] وإذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته بالمتواتر أولى بالاعتبار. والثالث أن يكون في حادثة لا تعم بها البلوى إلخ.

لا تعم بها البلوى: لأنه إذا كان فيما عمّ به البلوى فلا بدّ أن يكون مشهوراً أو متواتراً لحاجة الخلق إليه، ولذا تواتر القرآن، واشتهر أخبار البيع والنكاح والطلاق. ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو منسوخ كما هو مذهب أبي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا، وقال الشافعي رحمه الله وعامة الأصوليين: يقبل إذا ثبت سنده، وإليه ذهب أهل الحديث، وذلك مثل حديث الجهر بالبسملة فإنه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر.

وترك الحاجة به: أي بخبر الواحد. حاصله لايكون الحديث متروكاً عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي ورد فيها ذلك الحديث؛ إذ عند ظهور الاختلاف في الحادثة إذا لم يحتج أحدهم بهذا الحديث علم أنه ليس بثابت عندهم، وإلا ما وجه ترك الاحتجاج به عند مسّ الحاجة إليه؟ فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدّمين من أصحابنا وعامة المتأخرين، وقال أهل الحديث وغيرهم من الأصوليين: هو حجة، مثاله ماروي عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ أنه قال: "الطلاق بالرجال". فالصحابة اختلفوا في تلك المسألة، فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان وعائشة ﷺ إلى هذا كما هو قول الشافعي رحمه الله، وذهب علي وابن مسعود ﷺ إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا، فلو كان ذلك الحديث ثابتاً عندهم لاحتجّ بعضهم به ألبتة، فحكم هذا الخبر المشروط بشروط أربعة.

العمل: لا العلم والطمأنينة بل الظن. وذهب أحمد وأكثر المحدّثين إلى أنه يوجب علم اليقين، وهذا خلاف ما نجد في أنفسنا من أخبار الآحاد، ووجوب العمل إنما يثبت بشروط أخرى غير الأربعة السابقة.

والعقل الكامل: الذي يحصل بعد البلوغ. والضبط: وهو سماع الكلام كما هو حقه، ثم فهم معناه، ثم حفظه ثم الثبات عليه. أما الإسلام فلأن الكفر يورث تهمة في الخبر لعداوتهم وسعيهم في تخريب الدين بإدخال ما ليس منه فيه، وأما العدالة وهي الاستقامة في الدين فلأن الفاسق لايبالي بالكذب، فإذا كان عدلا يترجّح الصدق منه، وأما كمال العقل فلأن الخبر خصوصاً في الدين لايتأدّى كما هو حقه بغيره، وأما الضبط فلأن الصدق لايحصل إلا به.

فلايجب العمل **بخبر الكافر والفاسق** والصبي والمعتوه والذي اشتدّت غفلته خلقةً أو **مسامحةً** أو **مجازفةً**.

[حكم المستور]

والمستور كالفاسق لايكون خبره حجة **في باب الحديث** ما لم يظهر عدالته **إلا في الصدر الأول على ما نبيّن، وروى** الحسن ﷺ عن أبي حنيفة ﷺ أنه (المستور) **مثل العدل** فيما يخبر عن نجاسة الماء، وذكر في كتاب الاستحسان (أي محمد): أنه (المستور) **مثل الفاسق فيه**، ......

خبر الكافر: لفقدان الشرط الأول، وهو الإسلام. والفاسق أي لايجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة، وكذا لايجب العمل بخبر الصبيّ والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل، وكذا لايجب العمل بخبر الذي اشتدّت غفلته خلقة بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه. اومسامحة أي عدم المبالاة بالسهو والخطأ. مجازفة أي التكلم من غير خبرة ويقظة؛ لعدم الشرط الرابع وهو الضبط.

ف: وهذه الشروط الأربعة تجب أن توجد في الراوي ظاهرة؛ لأن المستور لايقبل حديثه كما بيّنه المصنف بقوله: والمستور إلخ. والمستور الذي لايظهر فسقه وعدالته. في باب الحديث إلخ واحترز بقوله "في باب الحديث" عن باب القضاء؛ إذ القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عن أبي حنيفة ﷺ نظراً إلى ظاهر العدالة؛ لأن المسلم ظاهره العدالة، وهذا بخلاف من كان مستور الإسلام أو العقل* أو الضبط، حيث لايقبل قوله: لا في القضاء ولا في الحديث؛ إذ تلك الأمور ليست ظاهرة في حق المرء، فافهم.

إلا في الصدر الأول أي لايكون خبر المستور حجة في جميع الصدور إلا في الصدر الأول، وأراد به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين، فخبر المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشروط على ما نبيّن من أن العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي ﷺ بقوله: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". رواه البخاري، [رقم:٦٦٥٨] فهذا تعديل من صاحب الشرع، وتعديله أقوى من تعديل غيره. وروى الحسن بن زياد تلميذ أبي حنيفة ﷺ.

مثل العدل إلخ وهو الظاهر من مذهبه وهو أنه يجوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يطعن؛ لأن العدالة ظاهر من المسلمين. مثل الفاسق فيه أي فيما يخبر عن نجاسة الماء، حتى إذا حضر المسافر الصلاة و لم يجد ماء إلا في إناء فقال رجل وهو مستور الحال: إنه نجس، لايقبل خبره إلحاقاً بالفاسق، فعليه أن يتوضأ من ذلك الماء.

---

* العقل: فإن قيل كيف يستر العقل؟ إذ البلوغ أقيم مقامه، والبلوغ أمر ظاهريّ لايستتر في حق من لم يره، فتدبّر.

[خبر الفاسق]

وهو الصحيح. وقال محمد رحمه الله في الفاسق يخبر بنجاسة الماء: إنه **يحكّم السامع رأيه**، فإن وقع في قلبه أنه صادق **يتيمّم من غير إراقة الماء**، فإن أراق وتيمّم فهو **أحوط للتيمّم**، وفي خبر الكافر والصبيّ والمعتوه إذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضّأ **ولا يتيمم**، فإن أراق الماء ثم تيمّم **فهو أفضل**، وفي المعاملات **التي تنفكّ** عن معنى الإلزام **كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة** يعتبر خبر **كل مميّز**؛ لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط **سائر الشرائط**، ....

وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد الصدر الأول، فلايعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدالته مع أن الأصل في الماء هو الطهور. ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال: وقال محمد إلخ. **يحكّم السامع رأيه** أي يجعل السامع رأيه حاكماً فيتحرّى. **يتيمّم من غير إراقة الماء** فلايجوز له الوضوء من ذلك الماء؛ لأن أكبر الرأي فيما لم يوقف على حقيقته، كاليقين فخبر الفاسق لايعتدّ به في نجاسة الماء، وإنما وجب عليه التيمم من علة ظنه لا بخبره.

أحوط للتيمم لاحتمال أنه كاذب في خبره، فحينئذ لايجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر، فالاحتياط أن يريق الماء ليصير عادماً له، فحينئذ يجوز له التيمم يقيناً وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب في خبره، وأما لو أخبر الكافر والصبيّ والمعتوه فحكمه ما بيّنه المصنّف بقوله: وفي خبر الكافر إلخ. **ولا يتيمّم** لعدم الاعتبار بخبرهم، وذلك لأن في اعتبار أخبارهم إلزاما، وهؤلاء ليس لهم ولاية الإلزام. **فهو أفضل** لأن احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم؛ لأن الكفر والصبا والعته لاينافي الصدق؛ وعلى هذا التقدير لايجوز له التوضؤ بالماء النجس فله أن يريق الماء أولاً ليصير عادما له ثم يتيمّم. **التي تنفك** عن معنى الإلزام، واحترز به عن المعاملات التي فيها إلزام محض من حقوق العباد التي تجري فيها الخصومات، فإن في تلك المعاملات لايقبل الشهادة بغير الولاية والأهلية، ولفظ الشهادة والعدد، وكذلك احترز به عن الحقوق التي فيها إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل وحجر المأذون، فإن فيها يشترط أحد شرطي الشهادة إما العدالة وإما العدد اعتبارا لمعنى الإلزام وعدمه.

كالوكالات بأن قال: فإن وكّلك. **والمضاربات**. بأن قال: فلان جعلك مضارباً. **والإذن في التجارة** بأن قال لعبد: إن مولاك أذن لك في التجارة، فإن في تلك المعاملات يعتبر خبر كل إلخ. **كل مميّز**: عدلاً كان أو غير عدل، صبياً كان أو بالغا، مسلما كان أو كافراً، حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين، أحدهما ما بيّنه بقوله: لعموم الضرورة إلخ. **سائر الشرائط**. المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط.

فإن الإنسان قلما يجد **المستجمع لتلك الشرائط** يبعثه إلى وكيله أو غلامه، **ولا دليل مع** السامع يعمل به سوى هذا الخبر، ولأن اعتبار هذه الشرائط ليترجح جهة الصدق في الخبر فيصلح أن يكون ملزماً، **وذلك** فيما يتعلّق به اللزوم **فشرطناها في أمور الدين دون ما لايتعلق** به اللزوم من المعاملات، وإنما اعتبر خبر الفاسق في حلّ الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيّد بأكبر الرأي؛ **لأن ذلك** أمر خاص **لايستقيم تلقّيه** من جهة العدول، فوجب التحرّي في خبره **للضرورة**، ....

المستجمع لتلك الشرائط إلخ فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت الأمور ووقع الفتور.

ولا دليل مع إلخ هذه مقدمة أخرى لبيان لزوم الضرورة، والأولى كانت لبيان الضرورة.

والحاصل أن في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر، بخلاف ما إذا أخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث لا يعمل به؛ لأن عنده دليلا يعمل به وهو أن الأصل في الماء الطهارة، فليست الضرورة لازمة هنا حتى يعمل بخبره، فلذا لايعمل بخبره بغير التحرّي، بخلاف ما نحن فيه، فإن الضرورة لازمة فيه، ولا مفرّ من العمل بخبره، فلذا يعمل به، والثاني ما بينه بقوله: ولأن إلخ.

وذلك أي اعتبار هذه الشروط ليصلح أن يكون ملزما إنما يكون فيما يتعلق به اللزوم من أمور الدين.

فشرطناها في أمور الدين: لما يتعلق بها من اللزوم، بخلاف الخبر فيما نحن فيه؛ لأنه لا إلزام فيه. ألا ترى أن الوكيل والعبد لايلزمهما الإقدام على التصرّف، وإذا لم يكن ههنا إلزام فأي حاجة إلى اعتبار تلك الشروط، وإليه أشار بقوله: **دون ما لايتعلق إلخ**. أي شرطنا تلك الشرائط فيما قلنا دون أمور لايتعلق به اللزوم من المعاملات التي تنفك عن معنى اللزوم كالوكالات والمضاربات، ولما كان يرد أنه لما قلتم: إن تلك الشرائط شرطناها في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، لزم عليكم أن لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمته؛ لأنهما من أمور الدين، والفاسق لايوجد فيه شرط العدالة؟ أجاب عنه بقوله: وإنما اعتبر إلخ.

لأن ذلك: أي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته. **أمر خاص**. بالنسبة إلى رواية الحديث، أي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس بل أمر خاص قد يقف عليه الفساق خاصة فحينئذ لا يستقيم إلخ.

لا يستقيم تلقيه إلخ بخلاف الحديث، فإنه أمر عام كثيراً ما يقف عليه عامّة الناس، فيمكن الأخذ من العدول منهم.

للضرورة حاصل الجواب أن خبر الفاسق في حلّ الطعام وحرمته إنما يقبل لأجل الضرورة، وهي عدم استقامة التلقّي من جهة العدول لكونه أمراً خاصا.

وكونه مع الفسق أهلاً للشهادة **وانتفاء التهمة،** حيث يلزمه بخبره **ما يلزم غيره،** إلا
أي الفاسق
أن هذه الضرورة **غير لازمة؛** لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن **الماء طاهر** في
أي الأصل
الأصل. فلم يُجعل الفسق هدراً ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين
أي الفاسق
أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة، **وبهم غنية،** فلا يصار إليه **بالتحرّي.**
أي إلى خبر الفاسق

[خبر صاحب الهوى]

وأما صاحب **الهوى فالمذهب المختار** أنه لاتقبل رواية من **انتحل الهوى ودعا الناس إليه؛ لأن المحاجّة والدعوة** إلى الهوى سبب داع إلى **التقوّل،** ....
الذي اتخذه ملة

وكونه أي إنما يقبل لأجل الضرورة. ولكون الفاسق مع الفسق أهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ. **وانتفاء التهمة.** أي تهمة الكذب عن خبره. **ما يلزم غيره** من الاجتناب والاقتراب، فلايكون خبره ملزماً على الغير بدون أن يلزمه أولا من الخبر ما يلزم غيره منه. بخلاف الكافر والصبي حيث لايقبل خبرهما في حل الطعام وحرمته أيضا؛ لأن الكافر ليس أهلا للشهادة على المسلم، والصبي ليس بأهل الشهادة أصلا، ومع ذلك تهمة الكذب غير مدفوع عن خبرهما حيث لا يلزمهما ما يلزم غيرهما، أما الكافر فلأنه غير مخاطب بالشرائع، وأما الصبي فلأنه غير مكلّف. ولما كان يرد أن الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وجب أن يقبل خبره من غير وجوب التحري في خبره أجاب بقوله: إلا أن هذه الضرورة إلخ. **غير لازمة.** في قبول خبره في حل الطعام وحرمته.

الماء طاهر إلخ. وكذا الطعام، وذلك لأن الماء والطعام طاهران في بدء الخلقة، وإنما يعرضهما النجاسة بسبب عارض، وإذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدراً، بل اعتبر من وجه حيث لايعتبر خبره بغير التحري فيه، ولما كان يتوهم أنكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته مع التحرّي فكذلك ينبغي أن يقبل خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله: ولا ضرورة إلخ. **أصلا:** مع التحرّي ولا بغير التحري. **وبهم غنية** من غيرهم، فلما انتفى الضرورة برأسها هنا. **بالتحرّي:** لأن قبول خبره فرع الضرورة، وإذا انعدمت الضرورة انعدم القبول برأسه.

الهوى: والهوى ميلان النفس إلى الشهوات من غير داعية الشرع. **فالمذهب المختار** في قبول روايته وعدم قبولها. **انتحل الهوى.** والانتحال اتخاذ النحلة، وهي الملة. والحاصل أن صاحب الهوى إن كان ممن اتخذ هواه ملةً ومذهبا. **ودعا الناس إليه:** أي إلى الهوى الذي اتخذه ملة لايقبل روايته في ذلك. **لأن المحاجة:** أي مخاصمة صاحب الهوى مع أهل الحق. **والدعوة:** أي دعوة صاحب الهوى الناس. **التقول** أي الكذب والافتراء على النبي ﷺ كما يشاهد =

فلا يؤتمن على حديث رسول الله ﷺ.

[خبر الراوي المعروف]

وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة **قلنا**: إن كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدّم **في الاجتهاد**، كالخلفاء الراشدين **والعبادلة الثلاثة** وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن **اشتهر بالفقه والنظر**، كان حديثهم حجة، **يترك به القياس**، وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ دون الفقه،

= في الفرق الضالّة حيث يدعون الحديث على مزخرفاتهم وينسبونه إلى النبي ﷺ.

فلا يؤتمن: أي لايظن صاحب الهوى أنه أمين على حديث رسول الله ﷺ. وتفصيل المقام أنه لايخلو أهل الهوى إما أن يبلغ اعتقاده إلى الكفر، كغُلاة الروافض والمجسّمة أو لا، فإن كان الأول فقد اختلف فيه، فذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته وروايته؛ لأنه من أهل القبلة يتمسّك بالإسلام، وذهب الأكثرون إلى ردهما؛ لأنه كافر، وهو ليس بأهل الشهادة ولا الرواية، واختلف في القسم الثاني أيضاً فقال القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه: لايقبل شهادته ولا روايته؛ لأنه فاسق لايبالي بالمعصية، فكيف يعتمد على قوله، وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته، وأما الرواية فعند البعض مقبولة على الإطلاق، وقال البعض: لايقبل إذا كان اتخذ هواه ملة، ودعا الناس إليه وهو مذهب عامة أهل الفقه والحديث، وبه رضي المصنف في المتن واختصاره، ونقل عن أبي اليسر ... أنه إن كان يكفّر لايقبل حديثه، وإن لم يكن يكفّر فإن كان ممن يجوز وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لايقبل خبره لتوهم الكذب كالكرّامية.

قلنا: ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة رواته وكثرته واتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حالْ الراوي بأنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع.

في الاجتهاد: كلمة "في" بمعنى اللام، والمعنى أن له تقدمًا على غيره درجةً لأجل الاجتهاد.

والعبادلة الثلاثة: والعبادلة جمع عبدل، مرخّم عبد الله، والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس. وقيل: عبد الله بن زبير بدل عبد الله بن مسعود، وقال الكرماني: العبادلة أربعة: عبد الله بن زبير، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ. اشتهر بالفقه والنظر: مثل أبي بن كعب وأبي الدرداء ﷺ. يترك به القياس: خلافاً لمالك؛ لأن عنده القياس مقدّم على خبر الواحد إذا خالفه، كما روي أن أباهريرة لما روى مرفوعاً: "من غسل الميت فليغتسل، ومن حمله فليتوضأ". (رواه أبو داود[رقم:٣١٦١] والترمذي [رقم:٩٩٣]وابن ماجه[رقم:١٤٦٣]وابن حبان والنسائي وأحمد، وقال أحمد: لايصح في هذا الباب شيء) =

مثل أبي هريرة وأنس بن مالك ﷺ. فإن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا للضرورة **وانسداد باب الرأي**، وذلك مثل **حديث أبي هريرة** في المصرّاة.

= قالت عائشة: أوينجس موتى المسلمين؟ وما على رجل لوحمل عوداً. (أخرجه أبو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب) فتأمل*.

ونحن نقول: القياس محتمل بأصله في كل وصف؛ إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل أن لايكون، وخبر الواحد يقين بأصله، وإنما الشبهة في طريق وصوله، والاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالأصل فلا يعارض الخبر.

وانسداد باب الرأي: قوله: "وانسداد" عطف تفسيريّ لقوله: "للضرورة"، والمعنى إنما يترك حديث غير الفقيه إذا خالف القياس للضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث وقت المخالفة أيضاً لانسدّ باب القياس من كل وجه، وقد أمر الله تعالى بالقياس بقوله: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر ٢)، والحال أن الراوي غير فقيه، ويحتمل أنه نقل ذلك الحديث بالمعنى؛ لأنه كان شائعاً ذائعا فيهم فيمكن أنه أخطأ فيه، ولم يدرك مراد رسول الله ﷺ. فحينئذ كيف يعتمد على قوله: ويترك به القياس الثابت بقوله تعالى، فلهذه الضرورة تركنا هذا الحديث وعملنا بالقياس. حديث أبي هريرة ﷺ: وهو ما روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: "لاتصرّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر". رواه مسلم[رقم:٣٨١٥]وأبو داود، [رقم:٣٤٤٣] والتصرية تفعيل من الصرعى، وهو في اللغة الجمع، يقال: صرّيت الماء وصريته إذا جمعته. والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد، وترك الحلب مدة ليحسب المشتري بعد ذلك، فيغترّ بكثرة لبنه ويشريه بثمن غال.

فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه؛ لأن القياس في ضمان العدوانات والبياعات كلها أن يكون مقدّراً بالمثل في المثلي، وبالقيمة في ذوات القيم، فضمان اللبن المشروب إما باللبن مثله وإما بالقيمة، ولو كان التمر قيمة فيه فينبغي أن يكون بحسب اللبن، لا أنه يجب صاع التمر قل اللبن أو كثر، فإذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفاً للقياس فليس للمشترى ولاية الردّ بسبب التصرية من غير شرط؛ لأن البيع يقتضي سلامة المبيع، وبقلة اللبن لاتفوت وصف السلامة؛ لأن اللبن ثمرة، وبعدمها لاينعدم وصف السلامة، فبقلتها أولى، هذا عند أبي حنيفة ﷺ.=

---

* فتأمل: إشارة إلى أنه لايحسن إيراد هذه الرواية كأن أباهريرة لم يكن مجتهداً.

[خبر الراوي المجهول]

وإن كان الراوي **مجهولا** لا يعرف إلا **بحديث رواه أو بحديثين**، مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق، **فإن روى عنه** السلف وشهدوا بصحته، أو سكتوا عن **الطعن** صار حديثه مثل حديث **المعروف**، وإن اختلف **فيه** مع نقل الثقات عنه **فكذلك عندنا**،...
في القسمين

= وذهب الشافعي ومالك إلى أن التصرية عيب حتى كان للمشتري الخيار، إن شاء ردّها وصاعاً من تمر، وإن شاء أمسكها عملاً بظاهر الحديث.

ف: اعلم أن هذا مذهب عيسى بن أبان، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطاً لتقدّم الحديث على القياس، بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ويقدّم على القياس، وهذا هو الحق المبين، وإليه مال أكثر العلماء، وهو المأثور من الصحابة والتابعين.

مجهولا أي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب من حيث لا يعرف إلخ. **بحديث رواه أو بحديثين** فحاله لايخلو عن خمسة أقسام. **فإن روى عنه** إلخ هذا هو القسم الأول من الأقسام الخمسة. **الطعن** فيه بعد ما بلغتهم روايته، هذا هو القسم الثاني. **المعروف** بالفقه والعدالة والضبط، حتى يقبل ويقدّم على القياس. **فيه** أي في حديثه بأن قبل البعض وردّ البعض مع نقل الثقات عنه، هذا هو القسم الثالث.

فكذلك أي كحديث المعروف حتى يقبل ويقدّم على القياس. **عندنا** مثاله ماروى الترمذي عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوّج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نسائها، لا وكس* ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منّا مثل ما قضيت، ففرح بها** ابن مسعود[رقم:١١٤٥]ولم يعمل بهذا الحديث علي . وقال: لها الميراث، ولا صداق لها، وعليها العدة عملاً برأيه، وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالماً، فلا تستحقّ بمقابلته مهراً كما لو طلّقها قبل الدخول ولم يسمّ لها مهراً، فالشافعي يعمل بما عمل به علي وهو قياسه، ويردّ هذا الخبر لكونه مختلفاً فيه، فيقدّم القياس عليه.

ونحن عملنا بهذا الحديث؛ لأن الثقات رووا هذا الخبر منه، مثل ابن مسعود من القرن الأول، وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني، فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالته، مع أنه مؤكد بالقياس أيضاً، وهو أن الموت يؤكّد مهر المثل كما يؤكّد المسمّى.

---

* **لاوكس**: الوكس النقصان، والشطط الزيادة. ** **بها**: الموافقة.

وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً. وإن كان لم (الراوي) يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به (أي بهذا الحديث) **جائز**؛ لأن العدالة أصل في **ذلك الزمان**، حتى أن رواية مثل هذا المجهول **في زماننا** لايحلّ العمل به لظهور الفسق، **فصار المتواتر** يوجب علم اليقين، والمشهور **علم الطمأنينة**، وخبر الواحد (يوجب) علم **غالب الرأي**، والمستنكر منه **يفيد الظن**، (يوجب) وإن الظنّ **لايغني** من الحق شيئاً، **والمستتر منه** (من خبر الواحد) في حيّز الجواز للعمل به (أي بالمستتر) ....

وإن لم يظهر في إلخ: هذا هو القسم الرابع، فلايجوز به العمل إذا خالف القياس؛ لأنهم لم يكونوا يردّون الحديث الثابت عن النبي ﷺ ولم يكونوا يتركون العمل به، فإذا ردّوه وتركوه علم أنهم اتهموه في هذه الرواية، وهو دون الموضوع في احتمال الكذب. ومثاله ماروى الترمذي عن المغيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلّقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: لا سكنى لك ولا نفقة، قال مغيرة. فذكرته لإبراهيم فقال: قال عمر: لاندعُ كتاب الله وسنة نبينا ﷺ بقول امرأة، لاندري أحفظت أم نسيت؟[رقم:١١٨٠] وقال عمر ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكره أحد، فصار إجماعاً على أن الحديث مستنكرٌ.

جائز: بشرط أن لايخالف القياس بل يكون موافقاً له، وفائدة إضافة الحكم حينئذ إلى الحديث مع كونه ثابتاً بالقياس أيضاً هو أن لايتمكّن الخصم فيه من المنع عن الحكم، كما يتمكّن في القياس. **ذلك الزمان**: أي الصدر الأول، قال النبي ﷺ: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم" الحديث [الترمذي، رقم:٢٢٢١] **في زماننا**: في أهل هذا الزمان، وهذا هو القسم الخامس من المجهول. ولما فرغ المصنّف من هذا لخّص كلامه وبيّن حاصله فقال: فصار إلخ.

فصار المتواتر إلخ: ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية.

علم الطمأنينة: وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمالاً ضعيفاً جداً، بخلاف اليقين حيث لايحتمله ويقابله المستنكر، كما ستعرف. **غالب الرأي**: وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحاً، والمراد به الظنّ، فإن قلت: ما الفرق بينه وبين علم الطمأنينة؟ قلتُ: فرق ظاهر، إذ في الأول جهة العدم مرجوحٌ جداً، وفي الثاني أيضا مرجوح لكن لا بتلك المرتبة، فهو أقوى من الثاني. **يفيد الظنّ**: أي الوهم، وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحاً. **لايغني**: أي لايفيد شيئاً، وهذا إشارة إلى أنه لايجوز به العمل كما مرّ.

والمستتر منه: أي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل بردّ ولا قبول.

دون الوجوب، ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفته قولاً أو **عملاً** من الراوي بأن عمل بخلافه
بعد الرواية، **أو من غيره** من أئمة الصحابة، **والحديث ظاهر** لايحتمل الخفاء عليهم، والحال أن
ويحمل على الانتساخ.

دون الوجوب إذ هو يفيد علماً يساوي فيه جهة الثبوت والعدم، فيجوز به العمل وعدمه اعتباراً للجانبين. وهذا هو الجواز. ولما فرغ عن بيان التقسيمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوي أو من غيره فقال: ويسقط إلخ. عملاً بأن عمل بخلافه مما هو خلاف بيقين. بعد الرواية وحاصله إذا ظهر من الراوي مخالفة الحديث قولاً أو عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية، يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق؛ لأن مخالفته لايخلو إما أن يكون لكون الحديث موضوعاً أو منسوخاً أو لقلة المبالاة والتهاون بالحديث أو لغفلته ونسيانه، وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار، أما في الأولين فظاهر، وأما في الآخرين فسقوط عدالته المشروطة.
قولنا: "مما هو خلاف بيقين" احتراز عن المخالفة التي لاتكون بيقين، كما إذا كان الحديث محتملا للمعاني وأخذ الراوي أحدها، فهذه المخالفة لاتسقط الحديث عن الاعتبار. قوله: "بعد الرواية" احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها، أو لايعلم تاريخها أهي قبل الرواية أم بعدها؟ فهذه المخالفة لايضرّ أيضاً، أما إذا كانت قبل الرواية فلأنه يمكن أنه كان ذلك مذهبه، ثم تركه لأجل الحديث، وأما إذا لايعلم تاريخه فلأن الحديث حجة بيقين في الأصل، ووقع الشك في سقوطه، فوجب العمل بالأصل، ويحمل على أنه كان قبل الرواية؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين أولى. او من غيره عطف على قوله: "من الراوي" أي يظهر المخالفة من الراوي أو من غيره.
والحديث ظاهر إلخ وإنما قيّد بقوله: "والحديث ظاهر" احترازا عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة، فإنه لايوجب جرحاً فيه، كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة، حيث خالف فيه بعض الصحابة، فمخالفته لايقدح في ذلك؛ لأنه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاؤها عليه.
ويحمل إلخ عطف على قوله: "يسقط العمل بالحديث". وحاصله إذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من الصحابة في الحديث الذي لايحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث، كما يسقط إذا ظهر المخالفة من الراوي، ويحمل هذا الحديث على أنه منسوخ. مثاله ماروى مسلم عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيّب بالثيب جلد مائة والرجم". [رقم:٤٤١٤] وفي معناه ما روى [البخاري رقم:٦٨٣١] وفي معناه ما روى البخاري، فتمسّك بهذا الحديث الشافعي ؒ. وجعل النفي إلى عام جزءاً من الحد. ونحن نقول: إنه قد ظهر المخالفة فيه من أئمة الصحابة، والحال أن هذا الحديث كان ظاهراً عليهم، فعلم أنه منسوخ لايعمل به، =

واختلف فيما إذا أنكره المرويّ عنه، قال **بعضهم**: يسقط العمل به، **وهو الأشبه**، وقد قيل: **إن هذا** قول أبي يوسف رحمه الله **خلافاً لمحمد** رحمه الله. **وهو** فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو **لايذكرها**، قال أبو يوسف رحمه الله: **لا تُقبل**، وقال محمد رحمه الله: **تُقبل**.

أي الحديث — أي القاضي

[حكم الطعن المبهم]

والطعن المبهم لايوجب جرحاً في الراوي ....

= وإلا كيف يظنّ بكبار الصحابة أنهم خالفوا رسول الله ﷺ. كما روي أن عمر نفى رجلا فارتدّ ولحق بالروم، فحلف أن لاينفي أحداً أبداً، كما في "مصنف عبد الرزاق".[رقم:١٣٣٢]

عنه: أي الشيخ. اعلم أن إنكار المروي عنه على وجهين: أحدهما إنكار جاحد بأن يقول: كذبت عليّ، أو ما رويتُ لك هذا الحديث قط، وحينئذ يسقط العمل بالحديث، لأن كذب أحدهما لا على التعين ضروري وذلك موجب للقدح في الحديث، لكن لايلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر. وثانيهما إنكار متوقّف بأن يقول الشيخ: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، ففيه اختلاف كما بيّنه بقوله: قال إلخ.

بعضهم: هو أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواية عنه. وهو الأشبه: بالحق؛ لأن الخبر إنما يكون حجة بالاتصال بالنبي ﷺ، وبإنكار الراوي ينقطع الاتصال. إن هذا: أي سقوط العمل بالخبر.

خلافاً لمحمد: فإن عنده لايكون توقّف المروي عنه فيما رواه جرحاً ولايسقط به العمل بهذا الحديث، وإليه ذهب مالك والشافعي رحمه الله وجماعة من المتكلّمين مستدلّين بأن الراوي عدل ثقة يصدق فيما أخبره، والإنكار ليس على سبيل اليقين من المروي عنه، فلايبطل به ما ترجّح صدقه بعدالة الراوي، كما لايبطل بموته وجنونه.

وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. لايذكرها: أي القضية، هذه مسألة ذكرها الخصاف في "أدب القاضي". صورتها أن رجلا ادّعى على القاضي بأنه قضى له على خصمه بكذا، فقال القاضي: لا أذكر أني قضيت لك بكذا، فأقام الرجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكذا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكذا، ففي هذه المسألة اختلاف بين محمد وأبي يوسف.

لاتقبل: شهادتها لإنكار من يسند القضاء إليه، فكذلك في باب الرواية. تقبل: لاحتمال النسيان من جهة القاضي، فكذلك في باب الرواية، فذهب كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلهما الذي في هذه المسألة.

والطعن المبهم: من أئمة الحديث بأن يقول: هذا الحديث مجروح أو منكر.

كما لا يوجبه في الشاهد، **ولا يمنع العمل به** إلا إذا وقع **مفسّراً بما هو** جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان **دون التعصّب والعداوة** من **أئمة الحديث**.

فصل في المعارضة

وهذه الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لاتتعارض في أنفسها وضعاً ولا تتناقض؛ **لأن ذلك** من **أمارات العجز، تعالى الله** عن ذلك. وإنما يقع التعارض **بينها**؛ **لجهلنا بالناسخ** من المنسوخ، ....

كما لايوجبه إلخ: أي كما لايوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد. ولايمنع العمل به: أي الحديث، عطف على قوله: "لا يوجب". مفسّرا بما هو إلخ: أي الطعن المبهم لايوجب جرحاً في الراوي في وقت إلا وقت كونه مفسّراً بما هو جرح متفق عليه كنفي العدالة، لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كركض الدابة، وعدم الاعتياد بالرواية، واستكثار مسائل الفقه، فإن تلك الأمور جرح عند بعض المتعصّبين دون بعض من المحقّقين. ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب أن يصدر ممن اشتهر إلخ.

دون التعصّب والعداوة: لأن المتعصّبين قد خرّبوا الدين حيث جعلوا الأحاديث الصحاح موضوعة، كابن الجوزي والفيروز آبادي والدار قطني والخطيب، فلا اعتبار بجرح هؤلاء.

أئمة الحديث: بيان لقوله: "ممن اشتهر" أي يصدر الجرح ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان من أئمة الحديث.

ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لفخرالإسلام، وكان حقّها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب "التوضيح" فقال: فصل إلخ.

لأن ذلك: أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة. أمارات العجز: لأن من أقام دليلا متناقضاً على شيء، وكذا إذا ثبت حكماً بدليل يعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن إتيان دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبنيّ على الجهل بحقائق الأشياء. تعالى الله: علوّاً كبيرا، ولما كان يتوهّم أنه على هذا يجب أن لايتحقق التعارض والتناقض فيهما، ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله: و إنما إلخ. بينها: أي الحجج من الكتاب والسنة.

لجهلنا بالناسخ إلخ: والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا، لا من جهله تعالى وتبارك، وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه، ثم رخّص فيه بموضع آخر منه، فالأول منسوخ والثاني ناسخ، ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً، وفي الأصل ليس كذلك. =

[أحكام المعارضة]

وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة، ....

= **ف:** التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه، وهو يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض بالدليل، والتناقض تخلّف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولايوجد المدلول، سواء كان ذلك التخلّف لمانع، وذلك عند من لايجوّز تخصيص العلة، أو بغير مانع، وذلك عند من يجوّز تخصيص العلة، وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه. قال الشارح* المحقق: إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص، فإن تخلف المدلول عن الدليل فيها لايكون إلا لمانع، فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل، وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم متخلّفا عن كل واحد لا محالة، فيتحقق التناقض، فلذلك جمع الشيخ بينهما، كذا قيل.

أقول: - وبالله التوفيق- فيه نظر، أما أولاً فلأنه لايصحّ على مذهب من جوّز تخصيص العلة؛ لأن عنده لايكون التخلف لمانع بل بغير مانع كما عرفتَ، فكيف الاستلزام؟ وأما ثانياً فلأن في صورة التعارض لايثبت التناقض؛ لأن كل واحد من الدليلين لايتخلّف عن المدلول، وهو الحكم؛ إذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض، بل كل واحد منهما مثبت للحكم. غاية ما في الباب أن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلاتأخذ بأحدهما بغير مرجّح، فتأمل.

وحكم المعارضة إلخ. كان ينبغي للشيخ رحمه الله أن يبيّن أولا ركن المعارضة، ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره، لكنه أخّر الركن والشرط عن الحكم نظراً إلى أن المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم.

وحاصله إذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيه إلى التاريخ، فإن علم التاريخ فيوخذ بالمؤخّر ويترك المقدم؛ لأنه منسوخ، وإذا لم يعلم التاريخ فيصار إلى السنة إن وجدت، وإلا إلى أقوال الصحابة والقياس، ولايصار إلى الآية الثالثة؛ لأنه يؤدّي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لايجوز كما ستعرف في باب الترجيح، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل:٢٠)، مع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ (الأعراف:٢٠٤)، فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي، والثاني بخصوصه ينفيه، والقولان واردان في الصلاة فتعارضا، ولا علم لنا بالتاريخ فتساقطا، فرجعنا إلى الحديث، وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ "وإذا قرأ فأنصتوا". رواه مسلم في صحيحه، [رقم:٩٠٥] وكذا ذكره مسلم عن أبي هريرة وقال: هو صحيح، وروى ابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ "إنما جعل الإمام ليؤتمّ به، فإذا كبّر فكبّروا، وإذا قرئ فأنصتوا". [ابن ماجة، رقم:٨٤٦] وكذا روى ابن ماجة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: "إذا قرأ الإمام فأنصتوا". =

* الشارح: أي عبد العزيز البخاري مؤلف "غاية التحقيق" و"كشف البزدوي".

وبين السنتين المصير إلى القياس وأقوال الصحابة ﷺ **على الترتيب** في الحجج **إن أمكن**؛ لأن التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالأخرى، **فيجب** المصير إلى ما **بعدهما من الحجة**، وعند تعذّر المصير **إليه** يجب **تقرير الأصول**، ....

= [ابن ماجة، رقم:٨٤٧] وروى ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله ﷺ "من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة". [ابن ماجة، رقم:٨٥٠] وروى محمد في موطّاه على شرط الشيخين عن جابر عن النبي ﷺ "من صلّى خلف الإمام فإن قراءة الإمام قراءة له". [موطأ محمد، رقم:١١٧] وكذا روى جماعة عن أبي حنيفة ﷺ مرفوعاً على شرط الشيخين هذا الحديث، وإذا ثبت هذا فلاتنظر إلى ما قيل: إنه لا بدّ من قراءة الفاتحة خلف الإمام، كما روى أبو داود وغيره عن محمد بن إسحاق؛ لأنه ضعيف ضعّفه أحمد بن حنبل وغيره من كبار المحدثين.

وبين السنتين إلخ: أي إذا وقع التعارض بين السنتين يصار إلى القياس أولاً، ثم إلى أقوال الصحابة ﷺ على ما قيل، وقال بعضهم على العكس، وقيل: يقدّم أقوال الصحابة ﷺ على القياس فيما لايدرك بالقياس، والقياس مقدّم فيما يدرك به.

على الترتيب إلخ: متعلق بالمجموع، فالمعنى حكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين المصير إلى القياس وأقوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدّم أقوال الصحابة على القياس، ويحتمل وجهاً آخر أيضاً. فمثاله ماروى أبوداود والترمذي في الشمائل والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام رسول الله ﷺ لم يكد يركع، ثم ركع فلم يكد يرفع، ثم رفع فلم يكد يسجد، ثم سجد فلم يكد يرفع، ثم رفع فلم يكد يسجد، ثم سجد فلم يكد يرفع ،ثم رفع وفعل في الركعة الأخرى مثل ذلك، الحديث. فهذا يدلّ على أنه عليه السلام صلّى ركعتين، كل ركعة بركوع وسجدتين. وروت عائشة ﷺ أنه عليه السلام صلاّها بأربع ركوعات وأربع سجدات، كما أخرجه أبو داود وغيره، فيتعارضان فيصار إلى القياس بعده، وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

إن أمكن: المصير على الوجه المذكور، ثم استدلّ على قوله: "وحكم المعارضة الخ" بقوله: لأن إلخ.

بعدهما: أي بعد الحجتين المتعارضتين. من الحجة: الأخرى التي لاتكون من جنسهما، كما لو وقع التعارض بين الآيتين، فيصار إلى السنة التي هي حجة أخرى ليست من جنسهما، وذلك لأنها لو كانت من جنسهما لثبت الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك غير جائز كما أشرنا إليه سابقاً. إليه: أي إلى ما بعدهما من الحجة بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة والقياس أيضا، و لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب إلخ. تقرير الأصول: أي إثبات كل شيء على أصله بأن يقرّوا الحكم على ما كان عليه ورود الدليلين.

كما في سؤر الحمار **لما تعارضت الدلائل**، ولم يصلح القياس **شاهداً**؛ لأنه لايصلح لنصب الحكم **ابتداءً**. **قيل**: إن **الماء** عُرِفَ طاهراً في الأصل **فلايتنجّس بالتعارض** ولم يزل به **الحدث**، فوجب ضمُّ التيمم **إليه**، وسمّي **مشكوكاً**.

أي القياس — أي بذلك الماء — أي سؤر الحمار

لما تعارضت الدلائل: لأنه روى البخاري وغيره أن النبي ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل يوم خيبر. وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله ﷺ: لم يبق من مالي إلا حميرات، فقال: كل من سمين مالك. أخرجه الطحاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة [رقم:٥٥٢٠]. فإذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في سؤرها؛ لأنه متولّد من اللحم، وأقوال الصحابة ﷺ أيضاً متعارضة في تلك المسألة، فإن ابن عمر كان يكره التوضئ بسؤر الحمار والبغل، ويقول: إنه رجس، وابن عباس كان يقول: إن الحمار يأكل القت والتبن، فسؤره طاهر، لا بأس بالتوضئ به، كذا في "غاية التحقيق".

شاهداً: أي دليلا لواحد منهما. والحاصل أن القياسين أيضا متعارضان؛ لأن السؤر إذا يقاس على العرق يحكم بطهارته؛ لأن العرق طاهر في الرواية الظاهرة، وإذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته؛ لأن اللبن نجس في أصحّ الروايتين، وقد يقال: لايمكن قياسه على سؤر الكلب في النجاسة بجامع التولّد من اللحم؛ لكون الضرورة في الحمار دون الكلب، وكذا لايمكن قياسه على سؤر الهرة ليكون طاهراً لكون الضرورة في الهرة أكثر مما في الحمار. ابتداءً: أي بغير العلة الثابتة المشتركة بين الأصل والفرع، أي لو قلنا: إنه نجس أو طاهر قياساً على سؤر الكلب أو الهرة يلزم إثبات الحكم بالقياس ابتداءً أي بغير علة، أما على تقدير الأول فلأن القياسين إذا تعارضا تساقط علتهما، فبقي القياس بغير علة، وأما على تقدير الثاني فظاهر، وإثبات الحكم بالقياس بدون العلّة غير جائز. قيل: جواب لقوله: "لما تعارضت". الماء: الذي هو سؤر الحمار.

فلايتنجّس: بخلط لعاب الحمار، فإن نجاسته مشكوكة، وطهارة الماء يقينية. بالتعارض: الواقع بين طهارته ونجاسته، فوجب استعماله لكونه طاهراً في الأصل. الحدث: أي حدث الآدمي إذا توضأ به؛ لكون الآدمي محدثاً في الأصل. إليه: أي إلى الوضوء. فإن قيل: إذا قرّرتم كل شيء على أصله، فوجب عليكم أن تقولوا: إن الماء مطهّر كما هو طاهر في أصله، فإذا كان مطهّراً فما الحاجة إلى ضمّ التيمم إليه؟ قلتُ: أبقيناه على أصل واحد وهو كونه طاهراً؛ ليمكن تقرير الآدمي على أصله؛ إذ لو أبقيناه على أصله الآخر أيضاً لفات أصل الآدمي وهو الحدث، فعملنا بهما مهما أمكن. مشكوكاً: وفي بعض النسخ مشكلاً، أي إنما سمّى سؤر الحمار مشكوكاً أو مشكلاً لأجل التعارض، فإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه نجسا حكمنا بنجاسته، فوقع الشك والإشكال فيه بهذا الوجه، لا لأجل أن حكمه مجهول بل =

[إذا تعارض القياسان]

وأما **إذا وقع التعارض** بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء **بشهادة قلبه**؛ لأن القياس حجة يعمل به أصاب المجتهد الحقّ به (سواء) أو **أخطأ**، فكان العمل **بأحدهما** (أي بالقياس) **وهو** حجة اطمأن قلبه (أي قلب المجتهد) **إليها بنور الفراسة** أولى (خبر لـ"كان") **من العمل بالحال**، ثم التعارض إنما يتحقّق **بين الحجتين** بإيجاب كل واحد منهما (أي من الحجتين)

= هو معلوم، وهو وجوب التوضئ وضمّ التيمم إليه. إذا وقع التعارض إلخ: أي إذا وقع التعارض بين القياسين لانقول بتساقطهما؛ لأنه يضطرّ حينئذ إلى دليل شرعيّ يعرف به حكم تلك الحادثة، ولا دليل بعد القياس يصار إليه إلا العمل بالحال، أي بالاستصحاب الذي هو عبارة عن إبقاء الشيء على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل، وهو ليس حجة عندنا، وإنما يصار إليه للضرورة كما في سؤر الحمار.

بشهادة قلبه: أي بالتحرّي، وهو شرط عندنا خلافاً للشافعي ، فإن عنده يعمل بأيهما شاء من غير تحرّ وتفكّر. ولذا صار له في مسألة واحدة قولان أو أكثر في زمان واحد، وأما مايروى عن أئمتنا من قولين في مسألة واحدة فهو بحسب الزمانين المختلفين، فأحدهما صحيح والآخر فاسد، ثم استدلّ على أنه يجب العمل بأحدهما بالتحرّي ولا يصار إلى الاستصحاب بقوله: لأن إلخ. أخطأ: يعني القياس في حق العمل به حجةٌ، سواء أصاب المجتهد فيه أو أخطأ، فإذا كان القياس حجة في كل حال.

بأحدهما: أي بأحد القياسين وقت التعارض. وهو: أي الحال أن أحدهما حجة في حق العمل. إليها: أي إلى الحجة، الجملة صفة الحجة. بنور الفراسة: متعلق بقوله: "اطمأن". من العمل بالحال: حاصله العمل بأحد القياسين عند التعارض أولى من العمل بالحال؛ لأن القياس (سواء كان المجتهد فيه مخطئاً أو مصيباً) حجة، وعند التعارض لايزول حجيته، فحينئذ لوعمل بأحدهما بغير التحرّي كان العمل به أولى من العمل بالحال الذي ليس بحجة، فإذا كان العمل به بنور الفراسة أي بالتحرّي كان أولى من الأولى، فلذا يعمل بأحدهما ولايعمل بالحال. والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه، وفي الصحاح: الفراسة بالكسر اسم من قولك: تفرّست فيه خيراً أي أبصرتُ وعلمتُ. ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها.

بين الحجتين: المتساويتين، لا مزيّة لأحدهما على الآخر في الذات والصفة، وهذا يشير إلى ركن المعارضة، فعلى هذا لايتحقق بين المشهور والآحاد والمتواتر من الأحاديث، وبين العام المخصوص البعض والخاص من الكتاب معارضةً حقيقةً؛ لأن أحدهما فوق الآخر في الذات، وكذا لايتحقق بين المفسّر والمحكم والإشارة والعبارة من الكتاب معارضة أصلاً لعدم المساواة في الوصف.

ضدّ ما يوجبه الأخرى **في وقت واحد** في محلّ واحد مع تساويهما **في القوة**.
أي تساوي الحجتين

[هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات؟]

واختلف مشايخنا في أن خبر النفي هل يعارِضُ خبر الإثبات أم لا؟ واختلف عمل أصحابنا المتقدّمين **في ذلك**، فقد روي أن بريرة أعتقت وزوجها **عبد**، وروي **أنها** أعتقت وزوجها حرّ، مع اتفاقهم على أنه كان **عبداً**، فأصحابنا أخذوا بالمثبت.
كالأئمة الثلاثة — اسمه معيث — الرواة — زوج بريرة — الثلاثة — وهو خبر الحرية

في وقت واحد إلخ: هذا يشير إلى شرطها، وحاصله يرجع إلى اتحاد الوقت والمحلّ وكون الحكم متضاداً، أما الأول فلأنه إذا ثبت حكم من أحدهما في وقت ثم ثبت ضدّه بالآخر في وقت آخر لايسمّى ذلك معارضة كالخمر كان حلالا في ابتداء الإسلام ثم حرّم، وأما الثاني فلأنه وإذا كان الحكم ثابتاً من أحدهما في محلّ، ثم ضده بالآخر في محلّ آخر كالنكاح، يثبت حله بدليل في غير المحرّمات، ويثبت حرمته بدليل آخر فيهن فلا تعارض، وإذا لم يكن الحكم متضاداً لايتحقق التعارض وهو ظاهر. أقول: لا بدّ من اتحاد النسبة وهو يغني عن جميع الشروط كما لا يخفى. في القوة: مرّ شرحه آنفا. اعلم أن الشيخ رحمه الله لم يفصّل بين الركن والشرط، بل أجمل وقال: إنما يتحقّق التعارض بكذا إلى آخر ما قال، أقول: ركن المعارضة اختلاف الحجتين على سبيل الممانعة، وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك مما ذكرنا.
واختلف مشايخنا: فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وكذا أصحاب الشافعي رحمه الله إلى أن الإثبات مقدّم على النفي، فلا تعارض بينهما حقيقةً، فيعمل بالإثبات، وإنما يقع التعارض بينهما صورةً. وذهب الإمام عيسى بن أبان إلى أنهما يتعارضان حقيقةً، والمراد بالمثبت ما يثبت أمراً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل.
في ذلك: حيث أخذوا بالمثبت في بعض المواضع، وفي بعضها بالنّافي. ثم أثبت ذلك بقوله: فقد روي إلخ. عبد: كما في الصحيحين عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: إنه ﷺ خيّرها وكان زوجها عبداً. [البخاري، رقم:٥٢٨٤، مسلم، رقم:٣٧٨٥] أنها: أي بريرة* أعتقت وزوجها حرّ كما في الكتب الستة، كذا في التيسير.
عبداً: في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرّية العارضة، فقال بعضهم: إنه كان عبداً على حاله حين خيّر النبي ﷺ بريرة، وهو مختار الشافعي رحمه الله حيث لايثبت الخيار للمعتقة عنده، إلا إذا كان زوجها عبداً، فهو عمل=

---

* بريرة: اعلم أن بريرة كانت مكاتبة لعائشة، وكانت في نكاح عبد اسمه معيث، فلما أدت بدل الكتابة خيّرها النبي ﷺ، فما اختارت زوجها، فكان يبكي في حبها ويمشي في سكك المدينة متحيراً.

وروي أنه عليه السلام وروي أن رسول الله ﷺ تزوّج ميمونة رضي الله عنها وهو حلال، وروي أنه عليه السلام تزوّجها **وهو محرم**. واتفقت الروايات أنه لم يكن في **الحل الأصلي**. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى، وقالوا في الجرح والتعديل: إن الجرح أولى، **وهو المثبت**، والأصل في ذلك أن النفي متى كان من جنس ما يعرف **بدليله** أو كان مما يشتبه **حاله لكن** عُرف أن الراوي اعتمد على **دليل المعرفة**، ....

(أي ميمونة) (إذا تعارضا) (من التعديل)

= بالنافي، وهو حر العبودية النافي للحرية العارضة المبقى له على أصله. وقال بعضهم: كان حرًا، وهو مختار الحنفية، حيث يثبت الخيار عندهم للمعتقة، سواء كان زوجها عبداً أوحرًا.

وهو محرم كما روى أصحاب الكتب الستة عن ابن عباس. **الحلّ الأصلي** الذي يكون قبل الإحرام بل في الإحرام، والمراد باتفاق الرُواة اتفاق الأكثر لا الكل؛ لأنه قد روى مالك في الموطا عن سليمان بن يسار قال: بعث النبي ﷺ أبا رافع - مولاه - ورجلا من الأنصار، فزوجا بنت الحارث (أي ميمونة) ورسول الله ﷺ بالمدينة قبل أن يخرج. [موطأ مالك، رقم:٧٧١] ففيه نفي للإحرام، ولكن هذا مقطوع؛ لأن سليمان وُلد سنة أربع وثلاثين، وأبو رافع مات قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بسنتين، فلايصلح المعارضة للروايات المسندة، كذا في التقرير. وإذا ثبت أنه عليه السلام كان محرما باتفاق أكثر الرواة، ولكن اختلفوا في أنه هل كان ﷺ وقت النكاح على الإحرام أم نقضه ثم تزوّج، فمن روى أنه ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال كيزيد بن الأصم فخبره مثبت للأمر الزائد وهو الحلّ الطارئ، وبه عمل الشافعي رحمه الله، حيث لايجوز النكاح عنده في الإحرام كالوطء، ومن روى أنه تزوّجها وهو محرم كابن عباس فخبره ناف لحل الطارئ. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى حيث يجوز عند أصحابنا النكاح للمحرم ويحرم الوطء، فثبت أن أصحابنا قد أخذوا بالمثبت كما في قصة بريرة، وقد عملوا بالنافي كما في قصة ميمونة.

وهو المثبت: لأنه يثبت أمراً عارضيا في الشاهد وهو الفسق؛ لأن العدالة أمر أصليّ، وثبت من هذا أنهم عملوا بالمثبت، ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبان وثبت الاختلاف بين أصحابنا المتقدّمين أيضاً في ذلك فاحتيج إلى ضابطة يرفع بها الاختلاف، فبيّنها المصنف رحمه الله بقوله: "والأصل في ذلك" أي قاعدة كلية اختارها الإمام فخر الإسلام وغيره من المحقّقين. **بدليله**: بأن يكون مبنيّا على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذي ليس بحجة عندنا. **حاله**: أي حال النفي بأن يحتمل أن يكون مبنيّا على دليل، وأن يكون مستفاداً من أصحاب. **لكن**: لما تفحص عن حال الراوي. **دليل المعرفة**: و لم يبنّه على صرف ظاهر الحال ففي هذين القسمين.

كان مثل **الإثبات وإلا فلا**. فالنفي في **حديث بريرة مما لايعرف إلا بظاهر الحال،** فلم يعارض **الإثبات**، وفي حديث ميمونة **مما يعرف بدليله**، وهو هيئة المحرم، **فوقعت المعارضة**، وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما أنه تزوّجها وهو محرم أولى من **رواية يزيد بن الأصم** رضي الله عنه؛ لأنه **لايعدله في الضبط والإتقان**. **وطهارة الماء** وحلّ الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله، ....

الإثبات: لأن الإثبات يكون بدليل، فإذا كان النفي أيضاً بدليل صار مثله، فصلح أن يقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة، فيحتاج حينئذ إلى الترجيح، فحينئذ يعمل بمذهب عيسى بن أبان.
وإلا فلا: أي إن لم يكن النفي على القسمين المذكورين بل بناه الراوي على ظاهر الحال، فلا يكون مثل الإثبات؛ لأن الإثبات مبنيّ على دليل، والنفي لا دليل له، فلايتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالإثبات، فحينئذ يعمل على مذهب الكرخي، ولما مهّد القاعدة فرّع عليها بقوله: فالنفي إلخ. **حديث بريرة** وهو قول الراوي أنه ﷺ خيّرها، وكان زوجها عبداً. [البخاري، رقم:٥٢٨٣] **إلا بظاهر الحال** لأنه ليس لنفي الحرّية الطارية عنده دليل، سوى أنه بناه على ظاهر الحال وهو أن عبديته كانت معلومة متقرّرة من قبل.
الإثبات الذي في قول راوٍ آخر، وهو أعتقت بريرة وزوجها حرّ؛ لأن الخبر بالحرّية لايصح إلا بعد العلم بوجودها بدليل، فقدّم أخبار الحرية على أخبار نفيه أعني العبدية. **مما يعرف بدليله** إلخ فمن روى أنه عليه السلام تزوّج ميمونة وهو محرم، إنما رواه بدليل وهو أنه رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة المحرمين من لبس غير المخيط وعدم تقلّم الأظفار وعدم حلق الشعر، فإذا كان النفي مثل الإثبات في كونهما مبنيين على دليل.
المعارضة: بين الخبرين على السواء، فاحتيج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي.
رواية يزيد بن الأصم رضي الله عنه. وهو أنه ﷺ تزوّجها وهو حلال. **لايعدله** أي لايساوي ابن عباس رضي الله عنهما.
الضبط والإتقان: قال الزهري: ما ندري ابن الأصم أعرابي بوال على ساقيه، أنجعله مثل ابن عباس رضي الله عنهما، كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلي، فلذا عمل بخبر النفي هنا. **وطهارة الماء** إلخ مثال لما اعتمد الراوي على دليل معرفته، وفي عبارة المصنف تسامح*، والأولى** أن يقول: وطهارة الماء الخ من جنس مما تشبه حاله لكن عرف أنه اعتمد على دليل المعرفة. وتفصيل المقام أن الأصل في الماء والشراب: الطهارة، وفي الطعام: الحل، =

---

* **تسامح** وجه المسامحة أن هذا القسم ليس مما يعرف بدليله بل هو قسم ثالث. ** **والأولى** وإنما لم يقل الصواب؛ لأنه يمكن توجيهه بأنه إذا عرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة، فكان من جنس ما يعرف بدليله.

مثل النجاسة والحرمة، فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالأصل.
خبره بثبوت — أي في الماء والطعام

[الترجيح بفضل عدد الرواة]

ومن الناس من رجّح بفضل عدد الرواة؛ لأن القلب إليه أميل، وبالذكورة والحرية في العدد دون الأفراد؛ ....

= فإذا تعارض الخبران فيه بأن يقول أحد: إنه نجس أو حرام، ويقول الآخر: طاهر أو حلال، فخبر الأول مثبت للحرمة والنجاسة العارضتين، ولا شك أنه مبنيّ على دليل وهو أنه رأى سبب الحرمة والنجاسة، وخبر الثاني ناف للحرمة والنجاسة المذكورتين، فخبر النفي يشتبه حاله، لم يدر أن الراوي أخبر بالأصل أو بدليل، فلا بد من أن يتفحّص حاله، فإن كان خبره بمجرد أن الأصل فيهما الطهارة أو الحل، فلايقبل؛ لأنه نفي بغير دليل، فلايصلح المعارضة، فيعمل حينئذ بخبر النجاسة والحرمة؛ لأنه مثبت، وإن كان بدليل بأن أخذ الماء مثلا من نهر جار وأدخله بنفسه في أناء طاهر و لم يفارقه بعد، حتى يتوهّم أنه ألقى النجاسة فيه أحد، فحينئذ كان خبره بنفي النجاسة والطهارة بدليل إلخ.

النجاسة والحرمة: حيث يكون مبنياً على دليل. بين الخبرين: أحدهما خبر بنجاسة الماء وحرمة الطعام، والآخر خبر بنفيهما. بالأصل: وهو الحلّ والطهارة. ثم بيّن المصنّف حال الترجيح الفاسد بقوله: ومن الناس. وهو عبد الله الجرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية. من رجّح: أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواة بأن يكون عدد أحدهما ثلاثة والآخر أربعة، فيترجّح ذو الأربعة على الآخر.

أميل: وذلك لأن الترجيح إنما يكون لقوة تكون في أحد الخبرين، ولاتوجد في الآخر، وفي كثرة الرواة نوع قوة؛ لأن قول الجماعة أقوى في الظن، وأقرب إلى إفادة العلم، وأبعد عن السهو عن قول الاثنين أو الثلاثة.

في العدد: بأن يكون رواة أحد الخبرين رجلين والآخر امرأتين، أويكون رواة أحدهما حرين والآخر عبدين، فحينئذ يترجح خبر الرجلين على خبر الامرأتين، وخبر الحرين على خبر العبدين وقت التعارض بينهما؛ لأن خبر الرجلين الحرين حجة تامّة دون خبر العبدين والامرأتين وإن كان في خبر العبدين والامرأتين نصاب الخبر وهو العدد وأقله الاثنان، لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرية في أحدهما دون الآخر، فيترجّح به على غيره كما في الشهادة.

دون الأفراد: أي لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت في الأفراد؛ لأن نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود، فخبر كل واحد منهما ليس بحجة، فلايترجّح خبر الحر الواحد على خبر العبد الواحد والامرأة الواحدة. نعم خبر الاثنين على خبر الواحد، وإليه أشار بقوله: لأن به إلخ.

لأن به تتم الحجة في العدد، واستدلّ بمسائل الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف، وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان. وهذا باب البيان،........................

دون الأفراد — من رجّح بما ذكر

به: أي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرّية. بمسائل الماء: بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من المبسوط، حيث قال: يؤخذ بخبر الاثنين دون الواحد، وخبر الحرّين دون العبدين، وخبر الرجلين دون المرأتين، يعني إذا أخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلا، والاثنان بنجاسة الماء وحرمة الطعام، فيترجح خبر الاثنين على خبر الواحد، وكذا الحال في خبر الحرين والعبدين والرجلين والمرأتين، فإذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء والطعام ثبت في الإخبار أيضاً، ولما كان هذا المذهب عند المصنّف مرجوحاً ومذهب المخالف راجحاً (وهو أنه لايقع الترجيح بفضل عدد الرواة، وبالذكورة والحرية؛ لأن كثرة العدد لاتفيد القوة ما لم يخرج الخبر عن حيّز الآحاد إلى حد التواتر والشهرة؛ لأن في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في إفادتهما الظن، وكذا الضبط والإتقان والعدالة لاتختلف بالحرّية والعبدية والذكورة والأنوثة، بل كثير من النساء تفضّل على الرجال، ألا ترى إلى عائشة ﵂. وكذلك كثير من العبيد يفضل على الأحرار، ألا ترى إلى بلال ونافع، فأي وجه الترجيح في الذكورة والحرية) زيّفه بقوله: "إلا أن هذا" أي ما ذكر هؤلاء من الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية متروك.

بإجماع السلف: فإن السلف ما كان يرجّح بما ذكرتم، بل بزيادة الضبط والإتقان وبزيادة الثقة، وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو قياس مع الفارق؛ لأن الإخبار بنجاسة الماء وطهارته إخبار عن مشاهدة وعيان فكان في معنى الشهادة، فروعي فيه العدد والحرية والذكورة، بخلاف الإخبار في الأخبار، وهذا هو مختار الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف ﵀ وعامّة أصحابنا. وهذه الحجج: أي الكتاب والسنة اللذين مرّ بيانهما سابقاً، وإيراد لفظ الجمع باعتبار كثرة أقسامهما. بجملتها: أي بجميع أقسامها من الخاص والعامّ وغيرهما سوى المحكم من الكتاب والمتواتر والمشهور والآحاد من السنة. تحتمل البيان: أي تحتمل أن بيّنها المتكلّم بأيّ نوع من الأنواع الخمسة للبيان، وهذا تمهيد لإيراد باب البيان بعد الكتاب والسنة.

باب البيان: البيان عبارة عن أمر يتعلّق بالتعريف والإعلام، أو ما يحصل به العلم، فهنا ثلاثة أمور: أحدها الإعلام أي التبين، وهو فعل المبين، وثانيها ما يحصل به التبين، وثالثها ما يحصل من الدليل، والتبين هو العلم، فمن نظر إلى الأول كأبي بكر الصيرفي وصاحب التوضيح قال: هو إيضاح المقصود، ومن نظر إلى الثاني كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هو الدليل، ومن نظر إلى الثالث كأبي بكر الدقاق وأبي عبد الله البصري قال: هو العلم الذي يتبيّن به المقصود.

[أقسام البيان]

وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، **وبيان تبديل**، **وبيان ضرورة**.

أي البيان　بالاستقراء　الأول　والثاني　والثالث　والرابع

[بيان التقرير وحكمه]

أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع **احتمال المجاز أو الخصوص**، فيصحّ موصولاً ومفصولاً بالاتفاق، **وكذلك بيان التفسير** ....

وبيان تبديل والإضافة في الأربعة من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب أي بيان هو تقرير وقس عليه البواقي. وبيان ضرورة والإضافة فيه من قبيل إضافة الشيء إلى سببه، أي بيان يحصل بالضرورة، وقال بعضهم* في وجه الضبط: هو إما بالمنطوق أو غيره، الثاني بيان ضرورة، الأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام أو للازم له كالمدّة (أي البيان)، الثاني بيان تبديل، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه، الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكّده بما يقطع الاحتمال، أو مجهولا كالمشترك والمجمل، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير.

واعلم أن بعضهم كشمس الأئمة ﵀ لم يجعل النسخ من أقسام البيان؛ لأنه رفع للحكم لا إظهار لحكم الحادثة، إلا أن فخر الإسلام جعله بياناً؛ لأنه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المصنف. أقول: النـــزاع ليس على ما ينبغي؛ لأن من أدخله في البيان أراد بالبيان مجرد إظهار المقصود، فعلى هذا النسخ بيان كما لايخفى، ومن أخرجه أراد بالبيان إظهار ما هو المراد من كلام سابق، فعلى هذا هو ليس ببيان، فتأمل.

احتمال المجاز أو الخصوص مثال الأول قوله تعالى: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ (الأنعام:٣٨)، فإن قوله: "طائر" كان يحتمل المجاز بأن يراد بالطائر السريع في السير، كما يقال للبريد: طائر مجازاً، فلما قال: "يطير بجناحيه" انقطع هذا الاحتمال وأكّد الحقيقة. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ (الحجر:٣٠)، فإن قوله: "الملائكة" وإن كان جمعاً ولكن كان يحتمل الخصوص، فلما قال: "كلهم أجمعون" انقطع هذا الاحتمال وأكّد العموم، ولما كان هذا القسم من البيان يقرّر لما اقتضاه الكلام، ولذا سمّي ببيان التقرير. وكذلك بيان التفسير. يجوز مفصولاً وموصولاً عندنا وعند الشافعي ﵀ خلافا لأكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية.

---

* بعضهم: كصاحب التوضيح والمسلم وغيرهما.

وهو بيان المجمل والمشترك.

[بيان التغيير وحكمه]

فأما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصحّ بشرط الوصل.

المجمل والمشترك: ونحوهما من المشكل والخفي، فالمجمل كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة ٤٣)، فإنه كان مجملا، فلحقه البيان من النبي ﷺ حيث بيّن أركان الصلاة ومقدار الزكاة والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، فإن لفظة 'قروء' مشترك بين الطهر والحيض، فبيّنه النبي ﷺ بقوله: "طلاق الأمة ثنتان، وعدّتها حيضتان". [رقم:٢٢٢] أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدارمي عن عائشة ﵂. فهذا الحديث يدلّ أن عدة الأمة إنما يعتبر بالحيض لا بالأطهار، والحرة والأمة في ذلك سواء، فثبت أن المراد بقوله تعالى: 'ثلاثة قروء" ثلاثة حيض، فافهم. والحاصل لايجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة، وهو تعلّق التكليف تنجيزاً موسعاً كان التكليف أو مضيّقا بالاتفاق، إلا عند من جوّز التكليف بالمحال، ولكن لايقع عنده أيضاً، ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة عند العامة خلافاً لبعض الحنابلة والصيرفيّ وجماعة من المعتزلة، كعبدالجبار والجبائي وابنه.

لنا أولاً آيتا الصلاة والزكاة، فإنهما مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج، ولم يتبادر بعد النـــزول كما يظهر من تتبع التواريخ، وثانياً أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز، وهي جواز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان، ثم العمل في وقته، وله أن التأخير مخلّ بالفعل المقصود إتيانه للجهل بالمراد، والمجهول لايؤتى به، فلايجوز. قلنا: لا تكليف قبل البيان، فلا شناعة في الإخلال بالفعل، وفائدته ما قلنا، فلا يقال: إنه كالخطاب بالمهمل. نحو التعليق: بالشرط، مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: "إن دخلت الدار" مغيّر لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لولاه لوقع الطلاق في الحال. هذا ما ذهب إليه فخر الإسلام ﵀ وتبعه المصنّف ﵀.

وقال القاضي الإمام أبو زيد وتبعه الإمام شمس الأئمة: إن التعليق بيان تبديل لا تغيير، فإنه بهذا البيان يبدل الحكم التنجيزي إلى التعليقي، بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء، فقد بدّل الحكم من نوع إلى نوع، أو من وجود إلى عدم من مبدء الأمر. والاستثناء: مثال: له عليّ ألف درهم إلا مائة، فقوله: "إلا مائة" قد غيّر صدر الكلام على أنه عبارة عما وراء المستثنى قد تغيّر الصدر مع تبين المراد، فصار بيان تغيير، فهذا اتفق الفريقان على أنه بيان تغيير، فبيان التغيير إذا كان بمستقل فحكمه آخر، وإن كان بغيره كالتعليق والاستثناء.

بشرط الوصل: بحيث لايعد في العرف منفصلا حتى لايعد الانفصال بنفس أو بسعال أو نحوه، وإنما شرط الوصل؛ لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لايفيد معنى بدون الوصل بما قبله، وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس ﵄. نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء =

[كيفية عمل الاستثناء]

واختلف في **خصوص العموم، فعندنا** لايقع **متراخياً، وعند** الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراخي، وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لايبقى القطع، فكان **تغيّراً من القطع** إلى الاحتمال، فتقيّد **بشرط الوصل. وعلى هذا** قال علماؤنا فيمن أوصى بخاتمه لإنسان وبالفصّ **منه لآخر** موصولاً: إن **الثاني** يكون خصوصاً **للأول** ....

= بـ"إن شاء الله" ولوبعد سنة، ثم قرأ: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ﴾ (آل عمران: ٤١)، واحتجّ الجمهور بما روى الترمذي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفّر عن يمينه وليفعل". [الترمذي، رقم: ١٥٣٠] وجه التمسك أنه ﷺ عيّن التكفير لتخليص الحالف، ولو صحّ الاستثناء انفصالا لقال: فليستثن وليفعل ما هو خير منها؛ لأن تعين الاستثناء لتخليصه أولى لكونه أسهل، ولأنه لو صحّ منفصلاً لأدّى إلى إبطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعتاق.

خصوص العموم: العام الذي لم يخصّ منه شيء بل يكون التخصيص ابتداءً. فعندنا: أي عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله. متراخياً: بأن يكون هذا التخصيص بياناً بأن المراد من العام بعضه من الابتداء، بل يعد نسخاً حتى لايصير العام به ظنياً. وعند: أكثر أصحاب الشافعي والأشعرية وعامّة المفسرين.

تغيراً من القطع إلخ: والحاصل أن هذا التخصيص بيان تغيـــير عندنا؛ لأنه يغيّر العام من القطع إلى الاحتمال.

بشرط الوصل: كما هو الأصل في بيان التغيير. وعندهم كان العام ظنياً قبل التخصيص، وبعده أيضاً ظنيّ، فصار هذا التخصيص بيان تقرير، فيصحّ موصولا ومفصولاً كما هو الأصل في بيان التقرير. هذا في العام الذي يكون التخصيص فيه ابتداء كما قلنا، وأما العام الذي خصّ منه أولاً بدليل مقارن فإنه يجوز تخصيصه ثانياً متراخياً أيضاً عندنا، لا خلاف لنا معهم فيه؛ لأنه كان قبل التخصيص ظنّيا كما يكون بعده، فلايكون تخصيصه بيان تغيـــير بل هو بيان تقرير. وعلى هذا: أي على أن الاتصال في التخصيص شرط عندنا.

منه: أي من ذلك الخاتم. لآخر: أي لإنسان آخر إيصاءً. الثاني: وهو الإيصاء بفصّ. للأول: أي للإيصاء الأول وهو الإيصاء بخاتمه. والحاصل أن الخاتم بمنـــزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص، فمن أوصى أن هذا الخاتم لفلان، وقال موصولاً: إن الفص منه لفلان رجل آخر، فيكون الوصية الأخيرة بسبب الاتصال مخصّصة لوصية الأولى، فيكون الحلقة للموصى له الأول.

ويكون الفص **للثاني**، وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً، **فيكون الفصّ** بينهما. **واختلفوا في** كيفيّة عمل الاستثناء أيضاً، قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلّم بحكمه **بقدر المستثنى**، فيكون تكلّماً بالباقي **بعده**، وقال الشافعي رحمه الله: **الاستثناء يمنع** الحكم بطريق المعارضة **بمنـــزلة دليل الخصوص، كما اختلفوا في** التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندنا تقدير قوله: "لفلان عليّ ألف درهم **إلا مائة**": له عليّ تسعمائة،

للثاني: ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص للأول، ولما أوصى للثّاني بالفص موصولاً تغيّر وخصّ الوصية الأولى، وإن فصّل الموصى الإيصاء الثاني. فيكون الفص: فقط مشتركا بينهمابالتنصيص لوقوع التعارض فيه، ويكون الحلقة للأول مع نصف الفص، ونصفه يكون للثاني، وفي الصورة الأولى كان الحلقة فقط للأول والفصّ كله للثاني، ولما كان بيان التغيـــير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من أحوال الشرط فيما مضى أراد أن يبيّن الاستثناء فقال إلخ.

واختلفوا في إلخ: كما اختلفوا في تخصيص العام. بقدر المستثنى: متعلّق بالتكلم، فكأنه قال: والاستثناء يمنع التكلّم بقدر المستـــثنى مع حكمه، أي كأنه لم يتكلّم بقدر المستثنى أصلاً. بعده: أي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في الحكم في المستثنى. الاستثناء يمنع إلخ: فموجبه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض، فإن صدر الكلام دلّ على إرادة المجموع، وآخر الكلام دلّ على إخراج البعض عن الإرادة وهو المستثنى، فتعارضا في ذلك البعض، فبقي خارجاً عن المراد لدفع التعارض.

بمنـــزلة دليل الخصوص: أي كما أن دليل* الخصوص يمنع حكم العام فيما اختصّ منه لوجود التعارض صورةً في البعض كذلك الاستثناء يمنع، وإنما قلنا صورةً؛ لأنه في الحقيقة تبيّن أن المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام، لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورةً حتى جاز تعليله. هذا إن كان المراد بالتشبيه بدليل الخصوص على أصلنا، وإن كان على أصل الشافعي رحمه الله فهو عنده يعارض العام صورةً ومعنى. كما اختلفوا في إلخ: فأصل الخلاف في التعليق بالشرط، فالتعليق عند الشافعي رحمه الله لايخرج الكلام من كونه إيقاعا بل تنجيزه باق كما كان، وإنما يمنع وقوعه لمانع وهو عدم الشرط، فكذا الاستثناء عنده، وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه إيقاعاً ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها، فكذا الاستثناء. إلاّ مائة إلخ: فكأنه قال ابتداءً: له عليّ تسعمائة، ولم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة.

---

* دليل: وهو المعارض الذي يمنع الحكم فيما خصّ منه.

وعنده: إلا مائة، فإنها ليست عليّ، وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله ﷺ: **"لا تبيعوا الطعام** بالطعام إلا سواء بسواء" عاماً في **القليل والكثير**؛ لأن الاستثناء عارضه **في المكيل خاصة**، فبقي عاماً فيما **وراءه**، **وقلنا**: هذا **استثناء حال**، ....

الشافعي صدر الكلام صدر الكلام

وعنده أي عند الشافعي رحمه الله صار تقدير القول: "إلا مائة فإنها ليست علي" فلايلزم عليه المائة للدليل المعارض لأول كلامه، فإن أول كلامه يفيد: عليّ مائة مع تسعمائة، وآخره يفيد أنها: ليست عليّ، لا لأنه يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم بالمائة. ولما بيّن كيفية عمل الاستثناء نبّه على أمثلة على المذهبين، وبيّن فائدة الاختلاف في أنه تكلم بالباقي أو عامل بالمعارضة فقال: "وعلى هذا" أي على أن الأصل عند الشافعي رحمه الله العمل بالمعارضة في الاستثناء.

"لاتبيعوا الطعام إلخ" هذا الحديث من هذا اللفظ غريب، ولعله مأخوذ من حديث معمر بن عبد الله قال: كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: "الطعام بالطعام مثلا بمثل". رواه مسلم، [رقم:٤٠٨٠] فالحاصل أن الشافعي رحمه الله بناءً على أصله اعتبر صدر الكلام (في هذا الحديث المذكور في المتن) فيكون معنى الكلام وتقديره عنده: لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بالطعام، فإن لكم أن تبيعوهما، فهو يؤوّل في المستثنى ويقدّر الطعام؛ ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الأصل في الاستثناء، فإذا كان معناه هذا يبقى صدر الكلام، وهو قوله ﷺ: "لاتبيعوا الطعام بالطعام".

القليل وهو ما لايدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين. **والكثير** وهو ما يدخل تحت الكيل؛ إذ الطعام اسم جنس محلى بلام التعريف لغير العهد، فيشمل جميع أفراد الطعام، فيكون البيع في سائر أفراده حراماً، سواء كان البيع في الطعام القليل أو الكثير، وسواء كان البيع بالمساواة أو لا. ولما استثني منه بيع الطعام المساوي بالمساوى انتفى الحكم (وهو حرمة البيع) في المساوي من الطعام بطريق المعارضة، والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق، فعلى هذا لايوصف الطعام القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن، ولما لم يوصف بها لم يدخل تحت المستثنى، فيبقى بيعه حراماً بأي وجه كان. وهذا معنى قوله: "لأن الاستثناء" وهو قوله "إلا طعاماً مساويا لطعام".

في المكيل خاصة: لأن المستثنى هو الطعام المساوي، والمساواة وصف لايوجد في غير المكيل من الطعام، فما كان من الطعام المذكور في قوله: "لاتبيعوا الطعام مكيلا" يثبت بيعه بجنسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض، وما لايكون مكيلا لايشمله المستثنى، فيبقى بيعه بجنسه حراماً بأي وجه كان، وإليه أشار بقوله: فبقي إلخ. **وراءه** أي فيما وراء المكيل وهو القليل، فيكون بيع الحفنة بالحفنة أو بالحفنتين حراماً لقوله ﷺ: "لاتبيعوا الطعام الخ.

وقلنا: بناءً على أصلنا. **استثناء حال** أي استثناء من الحال المقدّر؛ لأن الأصل في الاستثناء عندنا هو التكلم =

فيكون الصدر عامًا في الأحوال، وذلك لايصلح إلا في المقدّر. واحتجّ أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيْهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا﴾ فالخمسين تعرّض للعدد المثبت بالألف، لا لحكمه مع بقاء العدد؛ لأن الألف متى بقيت ألفا لم تصلح اسماً لما دونها،

= بالباقي، وذلك إنما يتصوّر بعد إسقاط المستثنى، وذلك لايتأتّى إلا في الجنس، فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لايحصل المجانسة بينه وبين المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله: "إلاسواء بسواء"؛ لأن المساواة عرض، والطعام عين، فأين المجانسة؟ فلا بد من أن يقدّر المستثنى منه الآخر وهو الحال، فصار تقدير الكلام: لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة، المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة.

عاما في الأحوال الثلاثة، لا في القليل والكثير كما قلتم. وذلك: أي عموم الصدر في الأحوال.

المقدّر أي المكيليّ، وذلك لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل؛ إذ المسوى في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع، وبدليل قوله ﷺ: كيلا بكيل، وبدليل العرف؛ لأن الطعام لايباع في العرف إلا كيلا، والمفاضلة والمجازفة مبنيّان على الكيل أيضاً؛ إذ المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلا، ومن المجازفة عدم العلم بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما، وقليل الطعام ليس بمكيل، فلايتناوله صدر الكلام أي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه، ليقال: إنه باق بعدُ ولم يندرج تحت المستثنى، فيكون في حيّز النهي المفيد للحرمة، وهو قوله ﷺ: لاتبيعوا إلخ، بل هو خارج عنه من الأمر، فلايكون بيع الحفنة بالحفنتين أو بالحفنة حراماً، فلايصحّ الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام.

واحتجّ على المختار بثلاثة أوجه، الأول مابيّنه بقوله: بقوله تعالى الخ وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلما بالباقي بل بالمجموع، ثم أخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم أنه تعالى أخبر أولاً بلبث نوح ﷺ في قومه ألف سنة كاملة قبل الطوفان، ثم نفى من الألف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء، فلزم أن يكون قوله: ﴿فلبث فيهم ألف سنة﴾ (العنكبوت:١٤)، كاذباً، وذلك باطل. تعرّض إلخ: أي منع للعدد الذي ثبت بالألف عن الثبوت والدخول تحت الاسم، فلايثبت به إلا الباقي بعد الاستثناء، أي كأنه لم يتكلّم بالعدد الذي ثبت بالألف بل بالباقي كأنه قال: فلبث فيهم تسعمائة وخمسين سنة.

لالحكمه الخ أي لا أنه تعرّض ومنع لحكم العدد المثبت بالألف مع بقاء العدد، يعني ليس في قوله: "إلا خمسين عاماً" تعرض لحكم الألف مع بقاء الألف ثابتاً على أصله، وإنما امتنع حكمه بقدر الخمسين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي ﷺ. متى بقيت ألفا كما يقول الخصم في التوجيه. لم تصلح إلخ: أي لايصح إطلاق الألف حقيقة على ما هو دون* الألف بعد الاستثناء، كما يطلق الشافعي ﷺ اسم الألف عليه؛ لأنه يقول ببقاء =

* دون: وهو تسعمائة وخمسون.

بخلاف العام كاسم المشركين؛ إذا خصّ منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي **بلا خلل.**
مذكور بعد تخصيص

[أنواع الاستثناء]

ثم **الاستثناء** نوعان: متصل وهو الأصل، **وتفسيره ماذكرنا**، ومنفصل وهو **ما لايصلح استخراجه** من الأول؛ لأن الصدر **لايتناوله، فجعل** مبتدأ **مجازاً**، ....
وهو القوم ههنا

= العدد، وإنما يمنع حكمه، وذلك لأن اسم العدد علم مدلوله أي علم جنس، والعلم لايصدق على غير مدلوله، فعلى هذا ينبغي أن لايطلق اسم الألف على ما دونه، كما يطلق الشافعي ...

بلا خلل فإن لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من مشركي الهند والروم وغير ذلك، فإذا خصّ منه مشركوا الهند، فهذا الاسم يطلق على الباقين بطريق الحقيقة هذا، فقياسه على العام لايجوز، وهذا ردّ لما قاله الشافعي ... في الجواب من أن الألف هنا يقاس على تخصيص العام، فكما أن العام الذي خصّ منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الألف بعد استثناء الخمسين منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة، وقد سبق أن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنـــزلة دليل الخصوص.

ف: والمصنف لم يتعرّض للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لأدلة المخالف، فلما أعرض عنه رحمه الله فنحن نعرض عنه أيضاً ولا نطيل الشرح. **الاستثناء** الاستثناء لغة: استفعال من الثني بمعنى الرجوع، كأن المتكلم رجع بالاستثناء عما دلّ عليه أول كلامه.

وتفسيره ما ذكرنا أي أشرنا إليه في قولنا، فيكون تكلما بالباقي بعده، وعرّفه صاحب البديع بقوله: "إخراج بإلا وأخواتها"، واحترز بالإخراج عن المنقطع فإنه ليس بإخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر، واحترز بقوله: "إخراج بإلا وأخواتها" عن مثل جاء القوم وما جاء زيد، فإنه وإن كان إخراجا ولكنه ليس بإلا، ثم قوله "وهو الأصل" إشارة إلى أن المنقطع ليس بأصل كما قيل. اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة أو مجازاً؟ فقال الجمهور: هومجاز فيه وهو مختار المصنف، وقيل: حقيقة، ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة، فقال بعضهم بالتواطؤ، أي حقيقة على سبيل التواطؤ بجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوي فيكون متواطياً، وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكاً لفظيًا يكون موضوعا لكل واحد منهما.

ما لايصلح استخراجه إلخ مثل قولنا: جاءني القوم إلا حماراً، فالحمار لايصلح أن يخرج من القوم.

لايتناوله فلما لم يكن الحمار داخلا في القوم، فكيف يخرج منه، لأن الإخراج فرع الدخول. فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ لا تعلّق له بالسابق. **مجازا**. الظاهر أنه تمييـــز عن الجملة، أي جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز، وهذا ليس بمراد، فالأولى أن يتكلّف ويجعل التمييـــز من النسبة المفهومة سابقاً في ضمن قوله: "ومنفصل" أي الاستثناء منفصل، ولكن يقال له المستثنى مجازاً كما هو مذهب الجمهور.

قال الله تعالى: ﴿**فإنهم** عدوّ لي **إلا رب العلمين**﴾ أي لكن **رب العلمين**.

[أنواع بيان الضرورة]

وأما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع **بغير ما وضع له**، وهذا على أربعة أوجه. منه ما هو في حكم **المنطوق به**، نحو قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾، **صدر الكلام** أوجب **الشركة**، ثم **تخصيص الأم بالثلث** دلّ على أن الأب **يستحقّ الباقي**، **فصار** بياناً **لصدر الكلام** لا بمحض السكوت، **ومنه** ما يثبت بدلالة **حال المتكلّم**، مثل **سكوت صاحب الشرع** عند أمر يعاينه عن التغيّر يدلّ على الحقّية.

قال الله تعالى: حكاية عن قول إبراهيم لقومه. فإنهم: أي الأصنام التي تعبدونها. إلا رب العالمين: ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم، صار المستثنى كلاماً مبتدأ، فبيّن تقديره بقوله: أي إلخ.

رب العالمين: فإنه ليس عدوّ لي، فـ"إلا" بمعنى لكن، ويحتمل أن يكون متصلا بأن القوم كانوا عابدين لله وللأصنام، فقال: فإنهم أي جميع ما عبدتموه عدوّ لي إلا رب العالمين.

ولما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع، وهو بيان الضرورة فقال: وأما إلخ.

بغير ما وضع له: أي للبيان، وهو السكوت، فإنه ليس موضوعا للبيان، وإنما الموضوع له النطق.

حكم المنطوق به: أي بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق، هذا هو الوجه الأول.

صدر الكلام: وهو قوله تعالى: ﴿...﴾ (النساء:١١) أوجب الشركة بين الأبوين مطلقا، حيث أسند الإرث إليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما. ثم تخصيص الأم بالثلث: بقوله: "فلأمه الثلث"، فإنه بيّن نصيب الأم وسكت عن بيان نصيب الأب.

يستحقّ الباقي: لعدم مصرف آخر، فلو لم يكن الباقي له لبقي شيء من المال بلا مصرف، وبقي نصيب الأب مجهولاً، وهو مخالف لسوق الكلام، فإنه سيق لبيان نصيب الأبوين.

فصار: تخصيص الأم بالثلث. لصدر الكلام إلخ: فكأنه قيل: فلأمه الثلث ولأبيه ما بقي، فحصل نفس الاستحقاق بصدر الكلام، وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الأب، وهذا البيان في حكم المنطوق.

ومنه: أي من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه. حال المتكلم: الذي من شأنه التكلّم في الحادثة، فسكوته عند ذلك يدلّ على أنه راض بها. سكوت صاحب الشرع: أي سكوت النبي ﷺ عن تغيّر أمر يعاينه من قول=

وفي موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في **ولد المغرور**، **ومنه** ما يثبت ضرورة **دفع الغرور** مثل **سكوت الشفيع وسكوت المولى** حين يرى عبده يبيع ويشتري. **ومنه** ما يثبت بضرورة **كثرة الكلام**، مثل قول علمائنا رحمهم الله فيمن قال: **له عليّ** مائة ودرهم، أو مائة وقفيز حنطةٍ، **إن العطف**

= وفعل في زمانه، حتى لم يتكلّم ولم يغيّر، وأصر الفاعل على فعله، يدلّ على كون ذلك الأمر حقاً، وذلك مثل ما شاهد النبي ﷺ من البيوع والمعاملات التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من المآكل والمشرب والملابس التي كانوا يواظبون عليها، فسكت عنها عليه السلام وأقرّهم عليها، ولم ينكر عليهم مع العلم والقدرة، فكان سكوته بياناً أن تلك الأمور داخلة في المعروف وخارجة عن المنكر؛ إذ ليس من شأن النبي ﷺ أن يترك الناس على أمر منكر، وقد قال الله تعالى في حقه: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وكذا السكوت.

ولد المغرور: المغرور رجل يطأ امرأة معتمداً على ملك اليمين فتلد، فيظهر بعد ذلك أنها للغير أو على النكاح بأن قالت تلك المرأة: أنا حرةّ، فتلد، فيثبت أنها مملوكة الغير، ويقال له المغرور؛ لأنه أغرته تلك امرأة، فولد المغرور حرّ، ويلزم عليه أداء قيمة ولده لصاحب الأمة، وأما منافع بدنه التي حصلت لأبيه فغير مقوّمة، أي لا يجب أداء قيمتها على أبيه، وذلك لأن امرأة أبقت وتزوّجت رجلا من بني عذرة فولدت أولاداً، ثم جاء مولاها ورفع تلك القضية على عمر رضي الله عنه، فقضى بها لمولاها، وقضى على الأب أن يفدي عن أولادها ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فسكوتهم عند ذلك يدلّ على البيان بأنهم رضوا بذلك، وقدروى هذه القصة ررين عن مالك، وذكر مالك في موطّاه هذه القصة مع حذف بعض الأشياء. ومنه: أي من بيان الضرورة وهذا وجه ثالث منه.

دفع الغرور: عن الناس، والغرور حرام. سكوت الشفيع: عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فإنه إذا لم يجعل سكوته إسقاط الشفعة يتضرّر به المشتري؛ لأنه يحبس عن تصرفاته في المبيع لأجل خوف الشفيع، وكذا يتضرّر به البائع؛ لأنه ربما لايشتريه رجل خوفاً من الشفيع فيتضرّر.

وسكوت المولى إلخ: فإن سكوته حين ذلك بيان؛ لأنه أذن له في التجارة دفعاً للغرور عن الناس، وقال الشافعي رحمه الله: لايكون سكوته إذناً لاحتمال أنه سكت لغيظ وقلة المبالاة إلى تصرّفه لعلمه بأنه محجور، والمحتمل لايكون حجة. قلنا: سكوته وإن كان محتملا لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الجارية بين الناس.

ومنه: أي من بيان الضرورة، وهو الوجه الرابع منه. كثرة الكلام: أي كثرة استعماله أو طول عبارته يدلّ على المراد. له عليّ إلخ: أو قال: لفلان عليّ مائة وقفيز حنطة. إن العطف: أي عطف درهم وقفيز حنطة.

جعل بياناً **للمائة**. وقال **الشافعي** رحمه الله: القول قوله **في بيان المائة**، كما إذا قال: **له عليّ مائة وثوب**. قلنا: إن حذف المعطوف عليه **متعارف** ضرورة **كثرة العدد وطول الكلام، وذلك فيما يثبت** وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثياب، فإنها لاتثبت في الذمة إلا بطريق خاصّ، وهو **السلم**.

[بيان التبديل]

باب **بيان التبديل وهو** النسخ: ....

للمائة: بأن المائة أيضاً درهم وقفيز حنطة، فكأنه قال: عليّ مائة درهم ودرهم، وعليّ مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة، وإنما حذف مميزاً لمائة لطول الكلام أو لكثرة استعماله، كما يقال: بعت هذا بمائة وعشرة ودراهم، ويراد بالكل الدراهم من غير فرق. فلما صحّ عطف الدراهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف، كذا يصحّ عطفه في الإقرار أيضاً مفسّرا لها. في بيان المائة: لأن قوله: "ودرهم" ليس بتفسير للمائة؛ لأنه عطف عليه بحرف الواو، والعطف لم يوضع للتفسير لغةً، وإذا لم يصحّ مفسراً بقيت المائة مجملةً، فيكون القول قوله في بيانها.

له عليّ مائة وثوب: فإن المعتبر حينئذ في المائة قوله اتفاقاً. متعارف: في باب العدد، يقال: بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهماً. كثرة العدد وطول الكلام: بذكر تفسيره، فناسب الحذف لأجل الخفة في الكلام لئلا يعدّ ذكره عبثاً عند البلغاء. وذلك: أي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة الاستعمال إنما يوجد فيما إلخ. فيما يثبت إلخ: لأنه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به، فيجري على ألسنتهم كثيراً، وما يجري على ألسنتهم كثيرا يحذف فيه ما لايحتاج إليه ويفهم المقصود بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميّز والدرهم وقفيز الحنطة من هذا القبيل، فعلم أنهما كانا مميّزين في المثالين المذكورين، وإنما حذفا لكثرة الاستعمال.

السلم: أوفي معناه، كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجّلا، فقياس الشافعي رحمه الله على هذا غير جائز.

ولما فرّغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه.

بيان التبديل: ولما كان لهذا النوع من البيان أبحاث كثيرة أخّره ووضع له باباً، وفي هذا المقام خمسة أبحاث: الأول في تعريفه، والثاني في جوازه، والثالث في محله، والرابع في شرطه، والخامس في الناسخ والمنسوخ، والمصنّف ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره إن شاء الله تعالى، فشرع في البحث الأول. وهو: أي التبديل: النسخ، فإنه عبارة عنه؛ لأنه تعالى قال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾ (البقرة:١٠٦)، وقال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ (النحل:١٠١)، فسمّي النسخ =

النسخ في **حق صاحب الشرع** بيانٌ لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً **عند الله** تعالى إلا أنه تعالى **أطلقه**، ....

= تبديلاً. والنسخ في اللغة يصدق على معنيين: أحدهما الإزالة والإعدام، يقال: نسخت الشمس الظل أي إزالته، ونسخت الريح الآثار إذا محقها، وثانيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان إلى آخر أومن حالة إلى حالة أخرى. يقال: نسخت النحل العسل إذا نقلته من خلية إلى أخرى.

ثم اختلف فقال القاضي والغزالي: إنه مشترك بينهما، وقال أبو الحسين البصري: إنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل، ورجّحه الإمام، وقال القفال بالعكس، ثم اختلف فقال البعض: الأولى أن يعتبر في الشرع معنى النقل، فإن التوجه من الكعبة إلى بيت المقدّس ثم بالعكس قد نقل، وقيل: (الأولى أن يعتبر في الشرع) معنى الإزالة؛ لأنه أوفق للمفهوم الشرعيّ من النقل، فإنّ نقل الحكم المنسوخ إلى ناسخه غير متصوّر، أما الإزالة والإعدام فمتصوّر، وفي الاصطلاح: بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التأبيد والتوقيت بنص متأخّر عن مورده، فقوله: "بيان" كالجنس، وقوله "انتهاء" خرج به بيان المجمل وغيره من أقسام البيان، وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ.

وقوله: "حكم شرعيّ" خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي، كانتهاء الإباحة الأصلية الثابتة بحكم الأصل قبل ورود الشرع بنص متأخّر عنها، فإنه ليس بنسخ؛ لأنه ليس بياناً لحكم شرعيّ؛ إذ هو خطاب الله تعالى كما تقدّم، ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم؛ لأن في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها. وقوله: "مطلق عن التأبيد والتوقيت" احتراز عن الحكم بوقت خاص فإنه لايصحّ نسخه قبل انتهائه، وبعده لايتصور نسخه لعدم بقاء حكمه، وكذا الحكم المؤبّد لايصحّ نسخه. وقوله: "نص" احتراز عن الإجماع والقياس، فإنه لايجوز النسخ بهما، وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنوم والغفلة والعجز وعدم المحل، فإنه ليس بنسخ؛ لأنه ليس بنص.

وقوله: "متأخر عن مورده" أي عن زمان ورود الحكم الأول، احتراز عن البيان المتصل بالحكم الأول، سواء كان مستقلا مثل تخصيص العام، فإنه لايكون متأخّرا عند الجمهور من أصحابنا، كقوله: "لاتقتلوا أهل الذمة" عقيب قوله: "اقتلوا المشركين" متصلاً، أو غير مستقل كالاستثناء كقوله: "اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة"، والغاية مثل: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة:١٨٧)، والشرط مثل: "صلّ إن كنت صحيحاً"، والوصف مثل: "أكرم الناس العلماء"، فإن هذه الأمور لاتكون إلا متصلا، فلايثبت النسخ بشيء منها، كذا في الشرح البديع.

ف: واعلم أن شمس الأئمة لم يجعل النسخ من البيان، إذ البيان إظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداءً، والنسخ رفعٌ بعد الثبوت، وأما فخر الإسلام فجعله من البيان؛ لأن النسخ فعل الشارع، وحقيقته إظهار مدة الحكم للعباد، فالنسخ بالنسبة إلى علم الله، والواقع بيان، وبالنسبة إلينا تبديل. حق صاحب الشرع أي بالنسبة إليه بيان محض وإظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق، وتبديل بالنسبة إلينا؛ لأن الحكم الذي رفع الآن كان معلوما عند الله أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ؛ لأنه كان مؤقّتا بذلك الوقت عنده. اطلقه أي لم يبيّن للعباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهائه.

فصار ظاهره البقاء **في حق البشر**، فكان **تبديلاً في حقنا** بياناً محضاً في حق صاحب
النسخ
الشرع، وهو **كالقتل**، فإنه بيان محضٌ للأجل في حق **صاحب الشرع**، **وتغيير**
النسخ القتل أي لأجل مقتول
وتبديل في حق القاتل.

في حق البشر لأن إطلاق الأمر بشيء يوهم بقاءه. تبديلا في حقنا لأنه بدل الإباحة بالحرمة. كالقتل في أنه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد. صاحب الشرع فإن أجله كان مؤقتا عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه، وكان ذلك معلوماً لله تعالى، فإن المقتول ميّت بأجله بلا شبهة عند أهل الحق، ولا أجل له سواه كما قال تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ (الأعراف:٣٤).
وتغيير وتبديل أي إبطال وقطع لحياة المقتول المظنون استمرارها. في حق القاتل لأنه مباشر للقتل، ولذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا، والعقاب في العقبى. اعلم أن ذلك النسخ جائز عقلا، وواقع شرعا بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿ما ننسخ﴾ الآية، وأنكر ذلك اليهود وقالوا: يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة إلى الله سبحانه بأنه لو كان يعلم عواقب الأمور ومصالح العباد من الابتداء إلى الانتهاء ما أمر أولاً بشيء ثم منع عنه، بل أمر في أول الأمر بما هو خير لهم في كل وقت، وغرضهم بذلك أن يكونوا على اليهودية دائماً ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد - عليهما السلام -. أقول: لنا لدفع هذا التوهم جوابان: الأول إلزاميّ، والثاني تحقيقي.
أما الأول فهو أن التوراة الموجودة الآن في أيديهم مملوءة من النسخ، وأُنبّهك على أمثلة قليلة لتكون على بصيرة: الأول إنه قد زوّجت الإخوة من الأخوات في عهد آدم عليه السلام وقد تزوّج إبراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين: "أنها* أختي بالحقيقة ابنة أبي وليست ابنة أمي، وقد تزوّجت بها". والنكاح بالأخت سواء كانت الأخت عينية أو علاتية أو أخيافية حرام مطلق في شريعة موسى عليه السلام، كما في الآية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء: "لعنة الله على من يضاجع أخته من أبيه أو أمه".
الثاني أحل الله لنوح عليه السلام ولأولاده جميع الحيوانات كما في الآية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين، هكذا ترجمتها: 'وكل ما يتحرّك على الأرض وهو حيّ يكون لكم مأكولا كالبقل الأخضر'، والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام، منها الخنـــزير كما في الباب الحادي عشر من سفر الأحبار.
الثالث قد جمع يعقوب بين الأختين ليّا وراحيل، ابنتي خاله كما هو مصرّح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين، وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الآية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الأحبار. =

---

* **أنها**: هذا قول إبراهيم عليه السلام في ذلك الكتاب.

....

= الرابع في الآية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الأحبار: قد أمر بذبح القربان عند باب خيمة الجماعة، وأكّد ذلك الحكم حتى قال: من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه، أي يموت. وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخّص لهم في ذبحه عند بيته إذا كان المذبح بعيداً. قال هورن (في الصفحة: ٦١٦ من المجلد الأول) من تفسيره بعد ما نقل تلك الآيات: "في الظاهر في هذين الموضعين تناقض لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزاد وتنقص على وفق حال بني إسرائيل، وما كانت بحيث لايمكن تبديلها فالتوجيه في غاية السهولة". ثم قال: "نسخ موسى في السنة الأربعين من هجرتهم قبل دخول فلسطين ذلك الحكم، أي حكم سفر الأحبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً، وأمر أنه يجوز لهم بعد دخول فلسطين أن يذبحوا البقر والغنم في أي موضع شاؤو أويأكلوا. (انتهى ملخصاً)

فاعترف هذا الحبر بالنسخ صريحا، فالعجب كل العجب من أهل الكتاب كيف يعترضون على حبيبنا بالنسخ، وكيف يغمضون البصر عن دينهم؟ هذا هو إلزام على اليهود خاصةً، وقد تقلّد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين بأقوال اليهود وأنكروا النسخ، فنذكر شواهد لإلزامهم أيضاً:

الأول في الباب الحادي والثلاثين من كتاب "ارميا" هكذا ٣١: "هاستأتي أيام يقول الرب فيها: أعاهد بيت إسرائيل وبيت يهودا عهدا جديداً". ٣٢ : "ليس مثل عهد الذي عاهدت آباءهم في اليوم الذي أخذت بأيديهم لأخرجهم من أرض مصر". وقد اعترف مقدّس النصارى البولوس في الباب الثامن رسالته إلى عبرانيين أن المراد بالعهد الجديد شريعة عيسى ، فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى .

الثاني في الشريعة الموسوية رخصة لرجل أن يطلّق امرأته بكل علة، وأن يتزوج رجل آخر بتلك المطلّقة بعدما خرجت من بيت الأول، كما هومصرّح به في باب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء، وفي الشريعة العيسوية لايجوز له الطلاق إلا بمعنها الزنا، وهكذا لايجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا، كما صرّح به في الباب الخامس والتاسع عشر من إنجيل "متى".

الثالث: كان كثير من الأشياء حراماً في شريعة موسى، وقد نسخت حرمتها في الشريعة العيسوية بقول بولوس الذي هو عندهم رسول الله، كما في آية الرابعة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس إلى أهل رومية هكذا: "إني تيقّنت وعلمت من رب عيسى أنه ليس شيء نجساً لذاته، ولكنه نجس في حق من يعلمه نجساً". وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الأول من رسالته إلى طيطوس هكذا: "فإن جميع الأشياء طاهرة للطاهرين، وليس شيء طاهراً لنجسين والمنافقين؛ لأنهم كلهم نجسون حتى عقلهم وضميرهم) فانظر كيف أباح جميع الأشياء للنصارى حتى الخمر والخنزير، وقد نسخ جميع ما حرّم في شريعة موسى. =

ومحله حكم أن يكون في نفسه **محتملاً** للوجود والعدم **ولم يلتحق به ما ينافي النسخ**
أي محل النسخ ذلك الحكم حوق
من توقيت أو تأبيد ثبت نصاً ....
ذلك التأبيد أي صراحة

= الرابع حكم الختان وتعظيم السبت مؤكّد في التوراة حتى ختن عيسى أيضاً كما هو مصرّح في الآية الحادية والعشرين من الباب الثاني من إنجيل "لوقا"، والحال أن الحواريّين وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح في الباب الخامس عشر من أعمال الحواريـــين، وقد نسخوا بعد المشاورة التامّة جميع الأحكام العملية التي كانت في التوراة سوى الأربعة: ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا، فأبقوا حرمتها وأرسلوا كتاباً إلى الكنائس، وهو منقول في الباب الخامس من أعمال الحواريـــين. ثم بعد ذلك لما رأى مقدّسهم بولوس أنه لاحاجة إلى حرمة الأشياء الأربعة أيضاً إلا الزنا فأباح تلك الأشياء أيضاً، كما نقلتُ فتواه. وأما الزنا فلما لم يكن عليه عنده حدّ فهو أيضاً بمنـــزلة المنسوح، فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الأحكام المؤكّدة في التوراة، وهل فوقه نسخ آخر؟ فانظر كيف أخرجوا ربقة التكليف عن أعناقهم وصاروا سُدى.

أما الجواب التحقيقي: فهو أنه ليس النسخ في الأحكام الأبدية، ولكنه أمر بشيء على وفق الحكمة، وأقر حكمه في علمه إلى حين، ثم لما جاء ذلك الوقت رفعه وأمر بشئ آخر. ألا ترى إلى الطبيب أنه يحكم يوماً على حسب علمه ومصلحته بشرب الدواء وأكل الغذاء للمريض، ثم يحكم في الغد بشيء آخر على ما يناسب المريض، فلايقول له أحد: إنه جاهل بعواقب الأمور إلا الجاهل، فكيف يقال للعليم الخبير: إنه ما كان يعلم حال الشيء ابتداء. هذا ولقد طوّلنا الكلام في هذا المقام.

البحث الثالث في محل النسخ

حكم يوجد فيه أمران أحدهما أن يكون إلخ. **محتملاً** أي يحتمل أن يكون مشروعاً وأن لايكون؛ لأنه لو لم يكن محتملا للمشروعية، كالكفر لاستمرّ عدم مشروعيته، فلايكون منسوخاً؛ لأن النسخ لايرد على المعدوم. وكذا لو يحتمل عدم المشروعية، كالإيمان بالله تعالى وصفاته لاستمرّ مشروعية، فلا يقبل النسخ، وكذا لايجري النسخ في الأخبار مطلقاً، سواء كانت بالأمور الماضية أو المستقبلة أو الحاضرة؛ لأنه يؤدّي إلى الكذب، وكذا لايجري في الأحكام العقلية والحسية؛ لأنه يؤدّي إلى الجهل، تعالى عن ذلك علوّا كبيراً.

وثانيهما ما أشار المصنف إليه بقوله: **ولم يلتحق به**. أي بذلك الحكم الذي يصلح أن يكون مسوخاً.

ماينافي النسخ وذلك المنافي على ثلاثة أقسام كما بيّنه المصنف بقوله: **من توقيت** نصاً؛ لأنه إذا التحق بذلك الحكم التوقيت لايقبل النسخ قبل ذلك ألبتة، وبعده لايطلق عليه اسم النسخ. هذا هو القسم الأول، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ (البقرة:١٠٩)، وقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء:١٥)، فاندفع ما قال القاضي الإمام أبو زيد: "وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعاً". **أو تأبيد**: عطف على قوله :"توقيت".

[شرط جواز النسخ]

كما **في قوله تعالى:** ﴿خالدين فيها أبدا﴾، **أو دلالة كسائر الشرائع** التي قبض عليها رسول الله ﷺ. والشرط **التمكّن** من عقد القلب عندنا، دون التمكّن من الفعل خلافاً للمعتزلة.

أي شرط النسخ

في قوله تعالى إلخ: فإنه تعالى أثبت التأبيد صراحة بقوله: "أبدا"، فهذا أيضاً لايصح النسخ؛ لأن التأبيد الصريح ينافي النسخ، كما ذهب إليه أبوبكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وجماعة من أصحابنا. وقال الجمهور من أهل الأصول وجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وصدر الإسلام أبو اليسر: إنه يجوز نسخ ما حقه تأبيد أو توقيت، وهذا هو القسم الثاني، وفيما أورده المصنف من المثال بقوله تعالى: ﴿خالدين﴾ الآية نظر؛ لأنه في الإخبار، ولايجري النسخ في الإخبار كما مرّ، فامتناع النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا للتأبيد، فالأولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (النور:٤)، فهذا لاينسخ لتأبيد الصريح، فسقط ما قال الشارح المحقّق من أنه لم يوجد في الأحكام تأبيد صريح.

أو دلالة عطف على قوله: "نصا". **كسائر الشرائع إلخ** فإنه ثبت تأبيد الشرائع التي قبض عليها النبي ﷺ بدلالة قوله تعالى: وخاتم النبيين، وبقوله ﷺ: "لا نبي بعدي". [البخاري، رقم:٣٤٥٥] فهذه الشرائع لاتحتمل النسخ؛ لأنه إنما يكون بوحي على لسان نبّي فلما ختم النبوة به ﷺ فأين النسخ؟ فهذه الشرائع مؤبّدة أي يبقى حكمها ما دامت دار التكليف. ولما فرغ عن البحث الثالث شرع في البحث الرابع فقال: والشرط إلخ.

التمكن إلخ يعني لا يمكن النسخ إلا بعد ما بلغ الأمر إلى المكلّف ويعتقد المكلّف ذلك الأمر، فهذا القدر من الزمان ضروريّ للنسخ، ولا حاجة إلى فصل زمان يتمكّن المكلّف فيه من فعل ذلك الأمر كما يقول المعتزلة، وذلك الخلاف مبنيّ على اختلاف آخر، وهو أن النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب أصلا ولعمل البدن تبعاً، فيكفي الأصل وهو* التمكن من عمل القلب، وعندهم بيان مدة العمل بالبدن فلا بد عندهم من أن يتمكّن من الفعل. ولنا أنه ﷺ أمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج كما هو مذكور في الصحيحين، [البخاري، رقم:٣٤٩، مسلم، رقم:٤١١] ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكّن من العمل. ولما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث الخامس.

---

* **وهو** وإنما جعلنا عمل القلب أصلا؛ لأنه هو أقوى، فإنه يصح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه، والاعتقاد لايحتمل السقوط بخلاف البدن، فإن عمله يسقط لعذر.

[القياس لايصلح ناسخاً]

ولا خلاف بين الجمهور أن القياس **لايصلح ناسخاً وكذلك الإجماع** عند أكثرهم؛ لأن **الإجماع عبارة** عن اجتماع الآراء، **ولا مدخل للرأي في** معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى.

لايصلح ناسخا لشيء من الأدلة الأربعة، أما الكتاب والسنة فلأنهما أقوى منه، والأضعف لايصلح ناسخا للأقوى كما تقدّم، ولأن الصحابة تركوا القياس لأجل الكتاب والسنة، حتى قال علي ﷺ: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لكن رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه. أخرجه أبو داود والدارمي بمعناه.

وأما الإجماع فلأنه في معنى الكتاب والسنة، وأما القياس فلأن النسخ فرع التعارض، وإذا وقع التعارض بين القياسين لايسقط أحدهما بالتعارض كما ستعرف، وإذا لم يسقط أحدهما فكيف يكون الآخر ناسخاً له؛ إذ المنسوخ ساقط. هذا إذا وقع التعارض في زمان واحد، وأما لو وقع التعارض في زمانين فحينئذ يعمل بالآخر، لا لأجل أنه ناسخ والأول منسوخ، بل لأنه علم أن القياس الأول لم يكن صحيحاً، فلذا لايسمّى ذلك نسخا في اصطلاحهم، هذا ما عليه الجمهور، ونقل عن ابن عباس بن شريح من أصحاب الشافعي أنه يجوّز نسخ الكتاب والسنة بالقياس؛ لأن النسخ بيان كالتخصيص، فما جاز التخصيص به جاز به النسخ، وقال أبو القاسم الأنماطي*: يجوز نسخ الكتاب بالقياس إذا كان مستنبطاً من الكتاب، وكذا يجوز نسخ السنة به إذا كان مستنبطا منها؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة. أقول: لانسلّم هذا؛ لأن العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها، وهي أصل القياس، فكيف ينسخ به المقطوع. وكذلك الإجماع: لايصلح ناسخاً لشيء من الأدلة.

الإجماع عبارة إلخ: وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ. ولا مدخل للرأي إلخ وذهب عيسى بن أبان من أصحابنا وبعض المعتزلة إلى أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكّين بأن المؤلّفة قلوبهم من جملة مصارف الزكاة بالكتاب،وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر الصديق ﷺ. وأجيب بأن سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته، ولما بيّن أنه لايجوز النسخ بالإجماع والقياس أراد أن يبيّن ما يجوز به النسخ.

---

* الأنماطي: النمط جامہ پشمین کہ بر ہودج افگنند وانماط ونماط گکتاب جمع نسبت بوی انماطی۔ (منتهى الأرب)

[أنواع النسخ]

وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، ويجوز نسخ أحدهما بالآخر عندنا، وقال الشافعي : **لا يجوز؛ لأنه** يكون مدرجة **إلى الطعن**، وإنا نقول: النسخ **بيان مدة الحكم**، وجائز للرسول بيان مدة حكم الكتاب، فقد بُعث **مُبينًا**، ....

وإنما يجوز النسخ إلخ. وذلك يتأتى على أربعة أقسام عندنا: أحدها نسخ الكتاب بالكتاب، كنسخ العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى: (البقرة:٢٤٠) بالعدة الأخرى، وهي العدة بأربعة أشهر وعشر الثابتة بقوله تعالى: (البقرة:٢٣٤). وثانيها نسخ السنة بالسنة، وهذا القسم الثاني يتأتى على أربعة أقسام. أحدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة، وثانيها نسخ الآحاد بالآحاد، وثالثها نسخ الآحاد بالمتواتر، وتلك الأقسام جائزة بالاتفاق، ورابعها نسخ المتواتر بالآحاد، وهذا لايجوز عند الجمهور خلافاً لشرذمة قليلة.

ومثال نسخ الآحاد بالآحاد قوله رواه مسلم [رقم:٢٢٦٠].

وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، ومثاله قوله تعالى: (الأحزاب ٥٢) أي بعد التسع، فإنه نسخ بما روت عائشة أن النبي أخبرها بأن الله تعالى أباح له من النساء ماشاء. أخرجه عبد الرزاق والنسائي وأحمد والترمذي والحاكم. قيل: هذا منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة، أعني قوله تعالى: (الأحزاب ٥٠). ورابعها نسخ السنة بالكتاب، ومثاله أن التوجه إلى بيت المقدّس بعينه كان ثابتاً بالسنة، فإنه لم يكن متلوّاً في المصاحف، فنسخ ذلك بقوله تعالى: (البقرة:١٤٤)، وفي القسمين الآخرين خلاف للشافعي ، وإليه أشار بقوله: وقال الشافعي إلخ.

لايجوز نسخ الكتاب بالسنة، وكذا نسخ السنة بالكتاب. لأنه أي نسخ أحدهما بالآخر.

إلى الطعن في شأن النبي أنه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون: إنه أول من كذب كتاب الله، وكذا لوجاز عكسه لقال الطاعنون: إن الله كذب رسوله، فكيف يصدق قوله.

بيان مدة الحكم لا أنه إبطال الحكم المنسوخ وتكذيب من أمر به كما ظنّ، وإذا ثبت هذه المقدمة فنقول: وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب.

مبينا للكتاب، فيجوز أن يبيّن النبي مدة حكم الكتاب، وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على أن تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم، فكما يجوز التخصيص يجوز النسخ؛ لأن التخصيص أيضاً نسخ كما سيأتي.

وجائز أن يتولى الله تعالى بيانَ ما أجرى على لسان رسوله.

[يجوز نسخ التلاوة والحكم]

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر؛ ....

جائز أن يتولى إلخ: فيجوز أن يرسل الله في كتابه ما يبيّن مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب.

ف: اعلم أن نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وإليه ذهب المحققّون من أصحاب الشافعي، وقال الشافعي: لايجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولا واحداً، وهو مذهب جمهور المحدثين، ولكن اختلفوا في ذلك، فقيل: لايجوز ذلك عقلا، وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله، وإليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد القلانسي وأحمد في رواية عنه.

وقيل: يجوز ذلك عقلا لكن الشرع لم يرد به، وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه، وقيل: قد ورد الشرع بالمنع من ذلك، وهو قول أبي حامد الاسفرائني، وفي نسخ السنة المتواترة بالكتاب للشافعي رحمه الله قولان، وأظهر قوليه أنه لايجوز. ثم استدلّوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة:١٠٦)، فهذا يدلّ على أن الآية لاتنسخ بالسنة؛ لأنه قال: نأت بخير من الآية المنسوخة أو مِثلها، والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله، ولأنه قال: "نأت"، فنسب الإتيان إلى نفسه، فلايجوز أن يكون الآتي بالناسخ النبي ﷺ، وبقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ (يونس:١٥)، فلايجوز له ﷺ تبديل الكتاب بنفسه، سواء كان تبديل اللفظ أو الحكم، فلايجوز بقوله النسخُ، والجواب عن الأول أنا لانسلّم أن السنة ليست مثل الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب أو مساوياً له بحسب مصالح المكلّفين.

نعم نظم الكتاب خير من السنة، ولانقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة، وكذا لانسلّم أن السنة الناسخة ليست من الله حتى يتمّ استدلالكم، بل هي أيضاً من الله، وهو الآتي بها لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم:٣\٤)، والجواب عن الثاني أن المراد بالتبديل المنفي هو تبديل نظمه، فما كان شأنه ﷺ أن يبدّل نظم بعض الكتاب ببعضه، كما يدلّ عليه السياق، ولو سلّم فالتبديل الواقع في النسخ من النبيّ عليه السلام ليس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى، واستدلّوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل:٤٤)، فلو نسخت السنة به لم تصلح بياناً له بل يكون الكتاب رافعا لها. والجواب أن النسخ بيان كما مرّ، فيصلح أن يكون الكتاب بياناً لها، ومعنى "لتبين": لتبلّغ، فاحفظ هذا التحقيق. ولما فرغ من تفصيل الناسخ شرع في تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال: ويجوز نسخ إلخ: وهذا على أربعة أوجه: الأول نسخ التلاوة والحكم، كليهما، =

لأن للنظم **حكمَيْن**: جواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما **مقصود بنفسه**، فاحتمل **بيان المدة والوقت**.
كل واحد منهما

[الزيادة على النص]

والزيادة على النص **نسخ عندنا** خلافاً للشافعي رحمه الله ....
فهو

= والثاني نسخ الحكم دون التلاوة، والثالث عكسه، والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء أصله بأن ينسخ عمومه ويبقى أصله، أما الأول فهو جائز بالاتفاق بل هو واقع بالإنساء، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿أو ننسها﴾، وكما في صحيح مسلم عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان فيما أنزل: "عشر رضعات معلومات يحرمن" الحديث، وكذا يجوز الثاني والثالث جوازاً ووقوعاً عند الجمهور خلافاً لبعض المعتـــزلة.

حكمين: أحدهما ما يتعلق بنفس النظم، مثل جواز الصلاة والإعجاز وغيرهما. وثانيهما ما هو قائم بمعنى الصيغة أي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة. مقصود بنفسه: فيجوز الانفكاك بينهما.

بيان المدة والوقت: فجاز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر، أما الوقوع فقد روي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: كان فيما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها" الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة"، رواه الإمام مالك في موطأه[رقم:١٥٠٦] والشيخان،[البخاري،رقم: ٦٨٣٠،مسلم،رقم:٤٤١٨]وروى عبد الرزاق[رقم:١٣٣٦٣] والحاكم[رقم:٨٢٣٥] وصحّحه عن أبي بن كعب: بكم تقدّر آيها يعني سورة الأحزاب؟ وإنها لتعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم"، فرفع فيما رفع. فالحكم ثابت والنظم منسوخ، وأما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون ٦)، فآيات عدم القتال وهي سبعون آية، وقيل: مائة وعشرون آية، كلها منسوخة الحكم بآية القتال، وعشرون آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة الحكم. وأما الرابع وهو مثل الزيادة على النص إلخ.

نسخ عندنا إلخ: اعلم أنه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة، فإنها لاتكون نسخاً عند الجمهور، وإنما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط، ففيها ستة مذاهب: الأول أنها نسخ، وإليه ذهب الحنفية، الثاني أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، الثالث أنها إن كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ وإلا فلا، الرابع إن كانت تغير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ وإلا لا، وهذا مذهب القاضي عبد الجبار، الخامس إن اتحدت مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد بينهما فنسخ وإلا فلا. السادس أن ترفع حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعيّ فنسخ وإلا لا، كذا قيل، واستدلّ المصنف على المذهب الأول بقوله: لأن إلخ.

لأن بالزيادة يصير أصل المشروع **بعض الحق، وما للبعض حكم** الوجود فيما يجب

وهو المزيد عليه

حقاً لله؛ لأنه لايقبل الوصف بالتجزّي، حتى أن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً

أي حق الله تعالى

فأطعم **ثلاثين مسكيناً لم يجزه،** فكانت الزيادة نسخاً **من حيث المعنى،** ولهذا لم يجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة **بخبـــر الواحد؛ لأنه** زيادة على النص، **وأبوا زيادة النفي** حداً في زنا البكر، ....

علماؤنا أي الجلاء

بعض الحق: لأن المطلق لما قيّد بقيد صار مجموعاً مركبًا من الجزأين: أحدهما المطلق، وثانيهما القيد، وأحد الجزئين يكون بعض المجموع، فالمطلق أحد الجزئين فهو أيضاً بعض المجموع الذي هو حق الله.

وما للبعض حكم إلخ: أي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة بغير انضمام الباقي إليه حكم وجود، فإن من صلّى ركعة في الفجر لاتكون فجراً بغير انضمام الركعة الأخرى إليها.

ثلاثين مسكينا: في مقابلة ثلاثين يوماً اللاتي فاتها في المرض، وذلك لأن كفارة الظهار إنما تكون بصوم شهرين أو بإطعام ستين مسكيناً أو بتحرير رقبة. لم يجزه: ذلك، فلا يكون مكفّراً لا بالصوم ولا بالإطعام لفوات بعض الحق. واحترز بقوله: "فيما يجب حقا لله تعالى" عن حقوق العباد، فإنها تقبل الوصف بالتجزّي ثبوتاً، فإن من ادّعى غيره ألفاً وخمسمائة وشهد له شاهدان: أحدهما بالألف، والآخر بالكل ثبت له الألف فقط، فإذا ثبت أن المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مرّ.

من حيث المعنى: وإن كان (الزيادة) بيانا صورةً، وذلك لأن حكم المطلق غير حكم المقيد، فإذا قيّد المطلق انتهى حكمه، فصار الثاني أي المقيّد ناسخا للأول، وثمرة الخلاف أنه لايجوز عندنا إلا بخبر المتواتر أو المشهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان. وإلى هذا أشار بقوله: "ولهذا" أي لأجل أن الزيادة على النص نسخ عندنا. بخبر الواحد: وهو قوله ﷺ: "لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب" [البخاري، رقم:٧٥٦] كما جعل الشافعي، فإن عنده لايجوز الصلاة بدونها. لأنه: أي جعل الفاتحة ركناً زيادة على النص وهو قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠)، فإنه عام، وعمومه يقتضي الجواز بدونها، فما قاله الشافعي رحمه الله زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ عندنا كما مرّ، ولايجوز النسخ بخبر الواحد.

وأبوا زيادة النفي إلخ: أي كذلك لم يجعل علماؤنا النفي، وهو تغريب عام جزءا لحد في زنا البكر كما جعل الشافعي فإنه قال: إذا زنا البكر يجلد مائة جلدة؛ لقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، ويغرب عاماً لقوله ﷺ: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام". رواه مسلم [رقم:٤٤١٤]؛ لأنه زيادة على النص المذكور، والزيادة بخبر الواحد وهو قوله ﷺ: "البكر بالبكر"، الحديث لايجوز؛ لأنه نسخ.

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة، وزيادة **صفة الإيمان** في رقبة الكفارة (وأبوا) **بخبر الواحد والقياس.**

[أقسام أفعال رسول الله ﷺ]

والذي يتصل بالسنن (القولية) **أفعال رسول الله** ﷺ. وهي **أربعة أقسام**: مباح، (كالأكل والشرب) **ومستحبّ**، وواجب، **وفرض**، وفيها قسم آخر **وهو الزلة**، (كسجود السهو) ....

زيادة الطهارة شرطا الخ أي لم يجعل علماؤنا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث لا يجوز بدونها كما جعل الشافعي لأنه زيادة على النص، وهو قوله تعالى: (الحج:٢٩)؛ لأنه عام، والزيادة على النص بخبر الواحد وهو قوله "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن يتكلم فيه فلايتكلم إلا بخير". رواه الترمذي [رقم:٩٦٠]والنسائي، وابن عباس لا يجوز؛ لأنه نسخ.

صفة الإيمان أي لم يجعل علماؤنا صفة الإيمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي فإنه قال: لا بدّ من العبد المؤمن، كما ورد في كفارة القتل خطأً. قال تعالى: (النساء ٩٢)، فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين، فيحمل الرقبة الواردة فيهما على الرقبة المؤمنة؛ لأن الكفارات كلها جنس واحد. ونحن نقول: إن الرقبة فيهما مطلقة، فتقييدها بقيد الإيمان قياساً على الرقبة الواردة في القتل زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ كما مرّ، ولايجوز النسخ بالقياس.

بخبر الواحد متعلّق بالصورتين الأولين. والقياس متعلّق بالصورة الأخيرة.

ولما فرغ عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية، ولما كانت الفعلية أدون درجة من القولية قال: والذي إلخ.

أفعال رسول الله والمراد بالأفعال القصدية؛ لأن ما صدر عنه بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لايصلح للاقتداء، ولذا لايوصف بالحسن والقبح.

أربعة أقسام بالنسبة إلينا، وإلا فلايوجد في حقه شيء واجب اصطلاحاً؛ لأن الواجب الاصطلاحيّ ما ثبت بدليل فيه شبهة، والدلائل كلها قطعية عنده . ولذا قسّم القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين سوى فخر الإسلام وشمس الائمة إلى ثلاثة أقسام. ومستحب كالتسمية في الوضوء وتخليل اللحية، والمراد بالمستحبّ الراجح جانب إتيانه من غير أن يعاقب بتركه، فيدخل السنة، فلايرد أن هنا قسما آخر وهو السنة.

وفرض كالصلاة الفرضية وصوم رمضان، وهذه الأفعال كلها مما يقتدى به. وفيها أي في أفعاله .

وهو الزلة وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقع منه لقصد فعل مباح، من قوله: زلّ الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق.

لكنه ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لايصلح للاقتداء، ويخلو عن الاقتران **ببيان**
أي القسم الأخير   أي من باب الاقتداء
أنه زلة، واختلف في **سائر أفعاله عليه السلام**، والصحيح ما قاله الجصاص: إن ما
اقتداء   هو أبوبكر الرازي
علمنا من أفعال الرسول ﷺ واقعاً **على جهة** يقتدى به في إيقاعه **على تلك الجهة**،
مفعول لقوله "علمنا"
وما لم نعلمه على **أيّ جهة فَعَلَه** فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله، **وهو الإباحة**؛ لأن
الاتباع أصل، فوجب التمسّك **به حتى يقوم** دليل خصوصه به.

ببيان إلخ وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى (إخباراً عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فمات): ﴿هذا من عمل الشيطان﴾ (القصص:١٥)، وقد يكون من الله تعالى كما قال عزّ وجلّ في آدم عليه السلام حين أكل الشجرة من الزلة: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾ (طه:١٢١). فإن قلتَ: ما ذكر المصنّف أفعاله ﷺ مما يقتدى به من الأقسام الأربعة ومما لايقتدي به كالزّلة كان عليه أن يذكر الحرام والمكروه؛ لأنهما أيضاً مما لايقتدى به. قلتُ: الحرام والمكروه لايوجدان في أفعاله ﷺ وإن كانا مما لايقتدى به؛ لأن الأنبياء معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين، ومن الصغائر عندنا خلافاً لبعض الأشاعرة، والحرام والمكروه داخلان تحت الكبائر والصغائر.

سائر أفعاله عليه السلام التي لم تصدر عنه سهواً ولم تكن له طبعاً كأكل وشرب ولم تكن مخصوصةً به كإباحة الزيادة على الأربعة في النكاح، فقال البعض كأبي بكر الدقاق والغزالي: يجب التوقّف حتى يتبيّن أنه ﷺ على أي جهة فعل ذلك من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم كمالك وأبي العباس وابن شريح: يجب الاتباع مطلقا مالم يقم دليل المنع، وأشار المصنف إلى ما هو المختار عنده.

على جهة أي على صفة من الإباحة أو الندب أو الوجوب. **على تلك الجهة**: فما كان مباحاً له يكون مباحاً لنا، وما كان مندوباً له يكون مندوباً لنا، وما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا. **أيّ جهة فعله** أي من جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب. **وهو الإباحة** وذلك لأنه لم يفعل حراماً أو مكروهاً فلا محالة يكون مباحاً فنقتدي بفعله عليه السلام. **لأن الاتباع أصل** كما قال تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" فهذا تصريح على وجوب التأسي بأفعاله عليه السلام. **به**: أي بالأصل أو بفعله. **حتى يقوم إلخ** أي ما لم يقم دليل على أن هذا الفعل خاص له ﷺ لزمنا اتباعه؛ لكونه عليه السلام إمام الهدى.

ف: اعلم أن الوحي على نوعين: ظاهر، وباطن، والأول على ثلاثة أقسام: أحدها ماثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع في سمع النبي ﷺ بعد علمه بأنه جبريل بآية قاطعة، وثانيها ما ثبت عنده ﷺ بإشارة جبريل عليه السلام من غير أن يبيّنه بالكلام، وثالثها ما ثبت بطريق الإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده بلاشبهة، فإلهامه ﷺ لايحتمل الخطأ بخلاف إلهام الأولياء، وأما ما ثبت في المنام فهو قليل جداً لم يثبت به الأحكام؛ لأنه كان في ابتداء النبوة، =

[بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام]

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشرع بالاجتهاد، واختلفوا **في هذا الفصل**، والصحيح **عندنا** أنه كان يعمل بالاجتهاد إذا انقطع طمعه عن الوحي **فيما ابتلي به**، وكان لايقرّ على الخطأ، **فإذا أقرّ** على شيء من ذلك [كان] **دلالةً قاطعةً** على الحكم، بخلاف ما يكون من غيره (مثل سائر المجتهد) من **البيان بالرأي، وهو** نظير الإلهام، فإنه (على إصابته) **حجة قاطعة** في حقّه وإن لم يكن في حق غيره (من سائر المجتهدين) **بهذه الصفة**.
(أي إلهامه عليه السلام) (الإلهام) (من الأولياء)

[شرائع مَن قبلنا]

ومما يتصل بسنة نبينا عليه السلام **شرائع من قبله**، ....

= وما هو بالهاتف فلم يكن من شأنه ﷺ، إذ لم يثبت به الأحكام. والثاني ما ثبت باجتهاده ﷺ، كما أشار إليه المصنّف بقوله: ويتصل إلخ. **في هذا الفصل**: أي في أن النبي ﷺ هل كان يجتهد فيما لم يوح إليه من الأحكام؟ فقال الأشعرية وأكثر المعتـــزلة: لا، وقال الأصوليون: كان يجتهد، وهو المنقول عن أبي يوسف، وهو مذهب مالك والشافعي رحمه الله، وعامة أهل الحديث، وإليه أشار بقوله: والصحيح إلخ. **عندنا**: أي عند أكثر أصحابنا أنه عليه السلام كان يعمل بالاجتهاد أيضاً كسائر المجتهدين.

فيما ابتلي به: من الحادثة فهو ﷺ كان مأموراً بانتظار الوحي إذا أنزلت الحادثة بين يديه، ثم كان يعمل بالرأي إذا لم ينـــزل الوحي إلى مدة الانتظار، وهي مقدّرة بثلاثة أيام. وقيل: بخوف فوت الفرص، ثم إذا عمل بالرأي ووقع الخطأ في اجتهاده ينـــزل الوحي للتنبيه على الخطأ، وهذا معنى قوله: وكان لا يقر إلخ. **فإذا أقر إلخ**: أي إذا ثبت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينـــزل الوحي للتنبيه على الخطأ. **دلالة قاطعة إلخ**: على إصابته في الحكم، ولما كاد يتوهّم أنه لما كان يجتهد بالرأي، فكان شأنه كسائر المجتهدين من احتمال الخطأ والصواب.

البيان بالرأي: هذه الجملة بيان لـــ"ما". **وهو**: أي اجتهاده في كونه قطعياً. **حجة قاطعة**: حتى لا يجوز لأحد أن يخالفه لليقين بأنه من الله تعالى. **بهذه الصفة**: بأن يكون حجة قاطعة، فكذا اجتهاده. ولما فرغ عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة أنها ملحقة بالسنّة كما قال: وممايتصل إلخ. **شرائع من قبله**: من الأنبياء، ثم اختلف، فقال أكثر المتكلمين وطائفة من الشافعية: إنه عليه السلام ما كان يعمل بشريعة أحد من الأنبياء؛ لأن شريعة كل نبيّ انتهت بوفاته أو ببعث نبي آخر، فلانعمل بشرائعهم. وقال بعضهم: يلزمنا العمل بها، إنها شريعة نبينا عليه السلام، سواء نُقلت في القرآن أو من أهل الكتاب أومن غيرهم، وأشار المصنف إلى ما هو الحق بقوله: والقول إلخ.

والقول الصحيح فيه أن ما قص الله أو رسوله منها من غير إنكار يلزمنا على أنه شريعة لرسولنا ﷺ.

أي من الشرائع الماضية — العمل به

والقول الصحيح: وهو المختار عند أكثر مشايخنا كشيخ أبي منصور والقاضي الإمام أبي زيد والشيخين شمس الائمة وفخر الإسلام، وإليه مال أكثر المتأخرين.

شريعة لرسولنا ﷺ: لا حيث إنه شريعة للأنبياء السابقين؛ لأنه إذا بيّنه الله في كتاب رسولنا عليه السلام من غير نكير عليه، فصار كأنه جزء من ديننا، فمثال ما قصّ الله من غير إنكار قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة:٤٥) أي اليهود، ﴿فِيهَا﴾ أي التوراة ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، فهذا كله باق علينا. ومثال ما ذكر علينا بالإنكار قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٦٠)، وقوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ (الأنعام:١٤٦)، ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ﴾ (الأنعام:١٤٦).

فعلم من هذا أن تلك الأشياء ليس حراماً علينا. وإنما شرط للعمل بالشرائع السابقة أن تكون مذكورة بوحي متلوّ أو غير متلو؛ لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير خالية عن التحريف والتغيير، وقد أقرّ به كثير من علماء أهل الكتاب، ولولا خوف التطويل لذكرتُ منه ما يكفيك، بل التوراة الموجودة في أيدي اليهود اليوم صنّفت بعد موسى عليه السلام، لأنه قال فيها: "فمات موسى ودفن في فلان الجبل، ولايعرف قبره إلى اليوم، ثم فوّض الأمر إلى يوشع بن نون".

فيعلم من هذه الجمل أن ذلك الكتاب صنّف بعد موسى ويوشع بن نون، ويظهر بعد النظر فيه أن ذلك الكتاب كتاب التاريخ، التزم مؤلفه أن يبيّن فيه ما مضى من عهد آدم إلى زمان يوشع بن نون عليه السلام، ومع هذا غلط فيه في كثير من المواضع، ويناقض أقواله في الأخبار، ولم يقل فيه في أي موضع: إنه من الله تعالى أو من تصنيف موسى عليه السلام. وكذا حال الإنجيل؛ فإن الأناجيل الأربعة الموجودة في أيدي النصارى اليوم مؤلفها أربعة رجال: أحدهم "متى" فهو يبين حال عيسى عليه السلام من يوم ولادته إلى يوم موته. وثانيهم "مرقس" هو أيضاً يذكر في كتابه حاله عليه السلام بعد موته. وثالثهم "لوقا" وهو رجل لم ير زمان عيسى عليه السلام، بل يذكر حالاته اعتماداً على الرواية، كما يظهر من ديباجة كتابه. ورابعهم "يوحنا" وهو أيضاً بعد زمان كثير، يبيّن تاريخ عيسى عليه السلام، ومع ذلك وقع في هذه الكتب أيضاً كثير التحريف والتغيير كما اعترف به علماء النصارى، فإذا كان الأمر كذا فلا بدّ من إخبار من الله تعالى بوحي متلوّ أو غير متلو. فإن قلتَ: فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم؟ قلتُ: كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر إلى أصل التوراة بل إلى ما هو محرّف من كتاب التاريخ الذي ذكرتُ حاله لك آنفا. والله اعلم. ولما فرغ عن هذا شرع في بيان تقليد الصحابيّ فقال: وما يقع به إلخ.

باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم.

[حكم تقليد الصحابي]

قال أبو سعيد البردعي رحمه الله: تقليد الصحابيّ **واجب** يُترك **به** القياس لاحتمال **السماع والتوقيف، ولفضل إصابتهم** في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنـزيل ومعرفة أسبابه. وقال **أبو الحسن الكرخي** رحمه الله: لايجوز تقليد الصحابي **إلا فيما لايُدرَك بالقياس، وقال الشافعي** رحمه الله: لايقلّد أحد **منهم**، ....

قال أبو سعيد البردعي رحمه الله وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا. واجب على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، لا على صحابيّ آخر، والتقليد اتباع الغير على ظنّ أنه محقّ بلا نظر في الدليل.

به أي بقوله أو بمذهبه. السماع والتوقيف من النبي ﷺ بل هو الظاهر في حقّه وإن لم يسند إليه، فكان تقديم قول الصحابيّ من هذا الوجه كتقديم الخبر الواحد على القياس، وإن سلّم أنه ليس مسموعاً منه بل هو رأيه فهو أيضاً يصلح أن يترك به قياس غيره؛ لأن رأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم. وإليه أشار بقوله: ولفضل إصابتهم إلخ فبهذا الاعتبار لهم مزيّة على غيرهم، وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم، فكما إذا تعارض القياسان لمن بعدهم فيترجّح أحدهما على الآخر بنوع ترجيح، فكذا ينبغي أن يترجّح قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين لزيادة قوة رأيهم من الوجوه التي ذكرت، وبهذا اندفع ما توهّم المخالفون أن قول الصحابيّ يحتمل الرأي، فكيف يترك به قياس غيرهم لمساواتهم في الرأي، وهذا هو مختار الشيخين وأبي اليسر، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين، والشافعي في قوله القديم، وإليه مال المصنّف.

أبو الحسن الكرخيّ رحمه الله وجماعة منا والقاضي الإمام أبو زيد، كما يظهر من تقديره في "التقويم".

إلا فيما لايدرك بالقياس لأنه حينئذ جهة السماع متعيّن منه ﷺ لامحالة؛ إذ الكذب غير متصوّر في حقهم، ولا مدخل للرأي فيه، فيترك به القياس كما يترك بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان مدركا بالقياس، فيحتمل أن يكون هذا رأيه، والرأي يحتمل الخطأ لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين، فكيف يترك به القياس.

وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد وإليه ذهب كثير من المعتزلة والأشاعرة. منهم سواء كان مدركاً بالقياس أو لا؛ لأنه ظهر فيهم الفتوى بالرأي، حيث لايمكن إنكاره، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين، ولا فرق بين ما لايدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره؛ =

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم **ومن غير أن يثبت** أنه بلغ غير قائله، **فسكت مسلّماً له**. وأما إن اختلفوا في شيء فالحق لايعدو **أقاويلهم**، ولايسقط البعض بالتعارض؛ لأنه تعيّن **وجه الرأي لما لم يجر المحاجة** بينهم بالحديث المرفوع، **فحلّ محل القياس**، وأما التابعيّ فإن زاحمهم **في الفتوى** يجوز تقليده ....

(أي لايتجاوز) (أي الصحابة) (أي الصحابة)

= لأنه يحتمل إنما أفتى فيما لايدرك بالقياس لخبر ظنّه دليلاً، ولم يكن هو دليلاً في الواقع، فلايكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وهذا الخلاف: المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابيّ المجتهد وعدم وجوبه إنما هو في كل ما ثبت عنهم من غير الاختلاف بينهم، يعني هذا الخلاف المذكور إنما يتحقّق في الصورتين: الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه خلاف منهم، حتى لو ثبت خلافهم فيه، فحينئذ لايجب تقليده بالاتفاق، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء. والثانية ما بيّنها بقوله: ومن غير: عطف على قوله: "من غير الاختلاف".

أن يثبت: أنه أي الحكم أو قول الصحابي. فسكت مسلّما له: أي يثبت الخلاف في كل ماثبت عن الصحابة من غير ثبوت أن ذلك الحكم الذي قال به أحدهم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك ولم يردّ قوله، أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الخلاف حينئذ بل يجب تقليد الإجماع بالاتفاق، وأشار المصنف إلى ضدّ الصورة الأولى بقوله: وأما إن اختلفوا إلخ. أقاويلهم: فلا يجوز لأحد أن يحدّث قولاً آخر؛ لأنهم إذا اختلفوا على قولين أو أقوال فقد أجمعوا على انحصار الحق فيما قالوا؛ لعدم اجتماعهم على الخطأ ولعدم خروج الحق عن أقاويلهم، وهذا هو الإجماع المركّب، فمن خرج عن الإجماع يصير قوله باطلاً، ولما كان يتوهّم أنه إذا تعارض أقوالهم فيما بينهم فيجب أن يتساقط الكل، فإذا تساقط الكل فللمجتهد أن يعمل باجتهاده وإن أدّى اجتهاده إلى قول آخر سوى أقوالهم، دفعه بقوله: "ولا يسقط" أي بعض الأقوال بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم.

وجه الرأي: في أقوالهم، أي إن أقوالهم إنما كانت بالرأي. لما لم يجر المحاجّة إلخ: أي لما لم يحتجّوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت أحدهم بالحديث المرفوع على قوله عُلِمَ أن الحديث لم يكن عندهم في ذلك، فتعيّن أن من قال قال برأيه. فحلّ: قول كل واحد منهم. محلّ القياس: فصار تعارض أقوالهم كتعارض القياسين، فكما لايبطل القياسان بالتعارض لايبطل أقوالهم أيضا، فكما يرجح أحد القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمجتهد أن يرجح أحد القولين ويعمل به ولايحدّث قولاً آخر باجتهاده، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. في الفتوى: كشريح زاحم علياً في شهادة الابن للأب، فإنها عند عليّ كانت جائزة، فخالفه في ذلك شريح، وقصته مشهورة.

عند بعض مشايخنا ﷺ **خلافاً للبعض.**

خلافا للبعض: والحاصل إن كان ظهر فتواه في زمن الصحابة، كالحسن البصريّ وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشعبي وغيرهم فهو مثل الصحابة، حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين، هذا عند بعض المشايخ. وقال بعضهم: لايجوز؛ لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما هم من المزية من مشاهدة التنـزيل والمعرفة على أسبابه، وعن أبي حنيفة ﷺ فيه روايتان: أحدهما أنه قال: لا أقلّد، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد، وهذا هو الظاهر من مذهبه، والثانية مانقل في النوادر أنه قال: أقلد؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم، فلما صار مرتبتهم كمرتبة الصحابة فوجب تقليدهم. ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الإجماع.

بَابُ الإجماع

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الإجماع، وله في اللغة معنيان: أحدهما العزم على الشيء، يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه. قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ (يونس ٧١)، أي اعزموا، وثانيهما الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق خاصّ، وهو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من أمة محمد ﷺ في عصر على واقعة، فقولنا: "الاتفاق" يعمّ الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقولنا: "جميع المجتهدين" يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوّام أيضا، فإنهما ليس بإجماع، وقولنا: "الصالحين" يخرج إجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين، فإنه ليس بحجة، وقولنا: "من أمة محمد ﷺ" يخرج إجماع مجتهدي الأمم السابقة؛ لأنه من خصائص هذه الأمة، والمراد بقولنا "في عصر": في زمان ما قلّ أوكثر، فلايتوهّم أن الإجماع لايتحقّق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، والمراد بقولنا "على واقعة": الإجماع على حكم يعمّ المنفيّ والمثبت والأحكام العقلية والشرعية. وقد قيّد صاحب "التوضيح" بالشرعية، فعنده: الإجماع على حكم شرعي. وهذا التعريف إنما يصحّ على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الإجماع أصلا، وأما على رأي من اعتبر فيما لايحتاج فيه إلى الرأي فالحدّ الصحيح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصةً فيما يحتاج فيه إلى الرأي، والكل فيما لايحتاج فيه إلى الرأي.

ف: وإذا عرفتَ هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظرُ في ثبوته وفي تحقّقه وفي نقله وفي حجيته. المقام الأول: النظر في ثبوته، فقال النظام وبعض الشيعة: لايمكن ثبوته في نفسه؛ لأن الاتفاق على حكم لايمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولايمكن النقل إليهم لانتشارهم في المشارق والمغرب. قلنا: عدم إمكان النقل في حق من جد في الطلب والبحث عن الأدلة ممنوع بخلاف من قعد في قعر بيته، وهذا في إجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لايرد أصلا؛ لأن نقل الحكم إليهم ما كان متعذراً، فضلا أن يكون محالا. =

= ثم قال هؤلاء: إن الاتفاق إما عن دليل قطعي أو عن ظني، وكلاهما باطل. أما الأول فلأنه لو كان لنقل لامحالة عادةً، وإذا لم ينقل علم أنه لم يوجد؛ إذ لو وجد لم يحتج إلى الإجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي. وأما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادةً لاختلاف الطبائع والأنظار. والجواب عن الأول فهو أنه قد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه، وفيه رفع الخلاف المحوج إلى الاستدلال. وعن الثاني بأن الظنيّ قد يكون جليًا حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادةً، فاختلاف الطبائع لايمنع الإجماع فيه بخلاف الظني الدقيق والخفي.

المقام الثاني: النظر في تحققه. فقال المنكرون: لو سلّمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عنهم غير ممكن؛ لأن العادة تستحيل أن يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب أن في المسألة الفلانية حكم بالحكم الفلاني؛ لأنهم لايعرفون بأعيانهم فضلاً من تفاصيل أحكامهم، مع هذا يمكن أن يختفي بعضهم خوفاً من الموافقة والمخالفة، وأن يظهر خلاف رأيه، والاعتبار برأيه لا بألفاظه على أن اتفاقهم في آن واحد غير ممكن، فلا بدّ من زمان طويل، وحينئذ يمكن أن يرجع بعضه قبل أن يتفق عليه.

المقام الثالث: النظر في نقله إلى من يحتج به. فقال المنكرون: لايخلو إما أن ينقل بخبر الآحاد، وذا غير مفيد؛ إذ لايجب العمل به في الإجماع كما سيجيء، وإما بالتواتر، وذا غير ممكن؛ لأن من البعيد جدا أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقل منهم إلى أهل التواتر، هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن ينقل إلينا. والجواب عن الدليلين أن هذا إنكار الظاهر؛ إذ يعلم يقيناً أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظنيّ، وما هذا إلا بثبوته منهم ونقله إلينا.

المقام الرابع: النظر في كونه حجةً. فاتفق جمهور المسلمين على حجيته خلافاً للنظام والشيعة وبعض الخوارج، واستدلوا على حجيته بالآيات، منها ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء:١١٥)، وجه الاستدلال بها أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث أوعد عليه، وجمع بينه وبين مشاقّة الرسول المحرمة، فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين، والإجماع سبيلهم، فوجب اتباعه وهو المطلوب، ومنها ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران:١٠٣)، وجه التمسك بها أنه نهى عن التفرق، وخلاف الإجماع تفرّقٌ، فيكون منهياً عنه، ومنها ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩)، وجه التمسك بها أن وجوب الرد إلى الله أي كتابه وإلى رسول الله أي إلى سنته إنما هو في صورة التنازع، وعند الاتفاق التنازع معدوم، فينعدم الرد إليهما لفوات الشرط، فثبت أن عند عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة إلا كونه كافياً عن الحكم عنهما. و(استدلوا)بالسنة؛ فإن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ رووا عنه أحاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، كلها دالّة على عصمة =

[بابُ الإجماع]

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الإجماع. قال **بعضهم**: لا إجماع **إلا للصّحابة**، وقال بعضهم: لا إجماع ....

قيل: هو مالك

= الأمة من الخطأ وإن كان كل واحد منها آحادا ولكن يبلغ قدر المشترك منها حدّ التواتر. فمنها ماروى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله لايجمع أمة محمد على ضلالة"، و"يد الله على الجماعة" و"من شذّ شذّ في النار". [الترمذي، رقم:٢١٦٧] وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: "اتّبعوا السواد الأعظم فإنه من شذّ شذّ في النار". رواه الترمذي وابن ماجة[رقم:٣٩٥٠] عن أنس، وعن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاذّة والقاصية والناحية، وإيّاكم والشعاب، وعليكم بالجماعة والعامة". رواه أحمد [رقم:٢٢٠٨٢] وعن أبي ذرّ قال: قال رسول الله ﷺ: "من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه". رواه أحمد[رقم:٢١٦٠١] وأبو داود[رقم:٤٧٥٨] وبالدليل المعقول وهو أنهم أجمعوا على القطع بتخطية المخالف، والعادة تحيل اجتماع العدد الكثير من المحقّقين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب تقدير نص فيه، فتأمل.

ف: ثم اختلف القائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فعند أكثرهم قطعية، كصاحب البديع وصاحب الأحكام، وذهب طائفة إلى أنها ظنّية نظراً إلى ما يرد على أدلتهم المذكورة في هذا الباب، كما ذهب إليه صاحب المحصول. فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة. **اختلف الناس** الذين قالوا بكون الإجماع حجة. **بعضهم** وهو داؤد بن علي الظاهري وشيعته، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

إلا للصحابة ﷺ لأنهم هم المخاطبون بقوله تعالى: [illegible]، وبقوله [illegible] (البقرة ١٤٣)؛ إذ الخطاب للموجودين لا للمعدومين، وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب، ولأن الأحاديث الواردة على الثناء من النبي ﷺ على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصصة لهم، ولأن الإجماع لا بدّ فيه من اتفاق الكل، وذلك في زمان الصحابة ممكن، وأما فيمن بعدهم فلا؛ لتفرّقهم في المشارق والمغارب. الجواب عن الأول أنا لانسلّم أن الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم، وإلا لزم أن لاينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند النـــزول؛ لأنه ليس إجماع جميع المخاطبين لخروج بعضهم بالموت، فلايكون حجةً، وأيضاً يلزم أن لايعتبر إجماع من أسلم من الصحابة بعد نزول تلك الآيات، وهذا خلف، وأيضاً يلزم أن لايخاطب من بعدهم بالأحكام، وعن الثاني أن الثناء على الصحابة لايقتضي أن لايعتد بغيرهم، بل قد ورد كثير من الأحاديث الدالّة على عصمة الأمة إلى يوم القيامة، ولأن النصوص عامّة، وعن الثالث ما مرّ سابقاً.

إلا لأهل المدينة، وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترة النبي ﷺ. ....

إلا لأهل المدينة: لأنه ﷺ قال: "إن المدينة كالكير تنفي خبثها". رواه الشيخان[البخاري، رقم:١٨٨٣، مسلم، رقم:٣٣٥٥]،، ولأن المدينة دار الهجرة، ومهبط الوحي، ومجمع الصحابة، ودار العلم، ومدفن النبي ﷺ فإذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق عن إجماع أهلها ولا يعدو إجماعهم. والجواب: أن غايته يدلّ على فضل المدينة وأهلها، وهذا لايدلّ على نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الإجماع المعتبر بأهلها، فإن مكة شرّفها الله تعالى مع اشتمالها على فضائلها المشهورة المختصة بها، كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وكونها مولد النبي ﷺ وإسماعيل عليه السلام لايدلّ على اختصاص الإجماع المعتبر بأهلها وحدهم، فإنه لا أثر للبقاع في اعتبار إجماع أهلها، بل الاعتبار بالعلم والاجتهاد، والمكيّ والمدنيّ والشرقي والغربيّ في ذلك سواء. وقيل: قوله ذلك محمول على أن روايتهم مقدّمة على رواية غيرهم.

وقال بعضهم: وهم الزيدية والإمامية من الروافض. لعترة النبي ﷺ وعترة الرجل أقرباؤه، ذهب هؤلاء إلى أنه ينعقد بهم الإجماع وحدهم، ويكون حجة على غيرهم، ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب والسنة والمعقول، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب:٣٣)، وجه التمسك أنه تعالى نفى الرجس عنهم خاصةً بكلمة "إنما"، والرجس: الخطأ، فثبت أنهم هم المعصومون عن الخطأ، فيكون قولهم صواباً، فكان حجةً، وأهل البيت: عليّ وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم. كما يدلّ عليه ماروي أنه لما نزلت هذه الآية لفّ النبي ﷺ عليهم الكساء، وقال مشيراً إليهم: "هؤلاء أهل بيتي". [الترمذي، رقم:٣٧٨٧]، وأما السنة فهو قوله ﷺ: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي". [الترمذي، رقم:٣٧٨٦]

وجه التمسك أنه ﷺ حصر ما يعصم به عن الضلال في الكتاب والعترة، فلم يكن في غيرهما حجة، وأما المعقول فهم أنهم هم المختصّون بشرف النسب، وهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، وهم الواقفون على أسباب التنزيل ومعرفة التأويل وأفعال النبي ﷺ، فيكون قولهم حجة. الجواب عن الأول: أنا لانسلّم المراد بالرجس المنفي: "الخطأ" كما قلتم، بل هو دفع التهمة عن نساء النبي ﷺ ودفع امتداد الأعين إليهن؛ لأن هذه الآية نزلت في نساء النبي ﷺ كما يدلّ عليه سياقها، وهو قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب:٣٢)، إلى قوله: ﴿وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ الآية، ولفّ النبي ﷺ عليّاً ومن معه لايدلّ على نفي كون الزوجات من أهل البيت. والجواب عن الثاني: أن هذا من الآحاد، وهو ليس عندكم أهلا بأن يعمل به، فضلا عن الاحتجاج به، ولو سلّمنا هذا فلانسلّم صحة نقله، بل المنقول الصحيح هو "تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة رسوله" كما رواه المالك في موطأه [رقم:١٥٩٤]، ولو سلّم فيحمل على كون روايتهم حجة، =

والصحيح عندنا أن إجماع كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد **حجة**، **ولا عبرة لقلة** العلماء وكثرتهم، ولا بالثبات على ذلك **حتى يموتوا**، ....

أي في كل عصر

الإجماع

= وعن الثالث بأن شرف النسب لا مدخلَ له في الاجتهاد، وإنما العبرة في ذلك بأهلية النظر وجودة الذهن، وأما المخالطة بالنبي ﷺ فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات ومن كان يصحبه في السفر والحضر، فليس قول هؤلاء وحدهم حجة. فكذا قولهم، ولو كان الأمر كما قلتم لأنكر عليّ ﷺ على من خالفه وقال: "إن قولي حجة، وأنا معصوم" مع كثرة المخالفين له.

حجة: لأن الأدلة التي تفيد حجية الإجماع عامة شاملة لا خصوصية فيها لأهل المدينة ولا لأصحاب النبي وعترته ﷺ، بل يكفي أن يكون الإجماع من أهل العدالة؛ لأن الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة، والإجماع حجة، وأن يكون من المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي كتفصيل أحكام النكاح والطلاق والعتاق، فينعقد الإجماع في تلك الأمور من المجتهدين فقط، لا عبرة لمخالفة العوام وموافقتهم فيه. وأما ما لايحتاج فيه إلى الرأي كنقل القرآن وأعداد الركعات فلا بدّ فيه من اجتماع الكل من الخواص والعوام، حتى لو خالف واحد منهم لايكون إجماعاً. ولا عبرة لقلة إلخ: عند الجمهور؛ لأن الأدلة السمعية الموجبة لعصمة الأمة وكون إجماعهم حجة لايختصّ بعدد دون عدد، وسواء بلغ عددهم عدد أهل التواتر أو لا. وذهب بعض الأصوليين كإمام الحرمين وأتباعه إلى أنه يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد أهل التواتر؛ لأنهم إذا بلغوا حدّ التواتر لايمكن اتفاقهم على الباطل لاختلاف قرائحهم وآرائهم، كما لايمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر.

ف: اختلف الجمهور في أن المجتهد إذا انحصر في العصر في الواحد، فقال بعضهم: قوله حجة متبعة؛ لأنه إذا لم يوجد غيره من الأمة يصدق عليه لفظ الأمة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ (النحل: ١٢٠)، فإذا كان الواحد أمة كانت الأدلة السمعية الدالّة على كون الإجماع حجة متناولة له كما تناولت الكثير. وقال بعضهم: إن قوله وحده لايكون حجة؛ لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، وأقله لايتصوّر إلا من اثنين فصاعداً، وهذا هو القوي؛ لأن الأمة لايطلق على الواحد إلا مجازاً، ولا يلزم من ارتكاب المجاز في إبراهيم لتعظيمه ارتكابه في غيره. حتى يموتوا: في تلك المسألة أربعة أقوال: الأول أنه لايشترط انقراض عصر المجمعين لانعقاد الإجماع مطلقاً، حتى لو اتفقوا على أمر ولو ساعةً لايجوز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده، وهو مذهب جمهور العلماء منا ومن أصحاب الشافعي ﷺ والأشاعرة والمعتزلة. والثاني أنه يشترط مطلقاً حتى يجوز الرجوع بعده لبعضهم أو لجميعهم، وكذا يجوز لغيرهم المخالفة ما بقي واحد من المجمعين، فأما إذا ماتوا جميعاً فلا، وهذا مذهب ابن فورك وأحمد بن حنبل. والثالث أنه يشترط في الإجماع السكوتيّ دون غيره، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحق الإسفرائني، واختاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سنده قياساً فيشترط، وإن كان نصاً قاطعاً فلا، وإليه =

ولا لمخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى، ولا لمخالفة من لا رأيَ له في الباب إلا فيما يستغنى عن الرأي.

عبرة — أي في أمر — عبرة — كالعوام

= ذهب إمام الحرمين، والمختار هو الأول؛ لأن الأدلة السمعية عامّة يتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض.

إلى الهوى: مثلا إذا انعقد الإجماع على فضيلة أبي بكر، فخلاف الروافض فيه غير معتبر؛ لأنهم في ذلك نسبوا إلى الرفض، أما لو خالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لاينعقد الإجماع على بعض الأقوال.

تفصيل المقام أن المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته مفضية إلى الكفر كالمجسّمة وغلاة الروافض فهو كالكافر، لايعتبر قوله أصلاً، وإن لم تكن مفضية ففيه ثلاثة أقوال: الأول أنه لايعتبر مطلقاً، والثاني أنه يعتبر مطلقاً، والثالث أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره، فلايكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه، ويكون حجة على غيره. وقال شمس الأئمة رحمه الله: صاحب البدعة إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بها فقيل: لايعتدّ بقوله فيما يضلّل فيه، وأما فيما سواه فيعتدّ به، وهذا قول رابع، وإليه مال المصنف؛ لأنه داخل في الأمة. غايته أنه فاسق ببدعته، وذا لايخل بأهلية الاجتهاد، وكونه من الأمة على أن الظاهر صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده، خصوصاً فيما ليس هو منسوباً به إلى الهوى، ومال إلى الأول كثير من المحقّقين وقالوا: هو فاسق ليس من الأمة على الإطلاق* بسقوط عدالته بالفسق، فلايعتبر قوله كالكافر والصبيّ.

فيما يستغنى عن الرأي: يعني في الأحكام التي لايحتاج فيها إلى الرأي كنقل القرآن وأعداد الركعات يعتبر فيها قول العوّام ومن ليس بمجتهد، حتى لو خالف واحد منهم لاينعقد الإجماع، وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى الرأي فلا عبرة لمخالفتهم فيها، فينعقد الإجماع ألبتة مع مخالفتهم، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال: الأول أنه لايعتبر قول العوّام مطلقاً بل الاعتبار لأقوال المجتهدين، وهو قول الجمهور.

قالوا: إن العامي مقلّد للمجتهد، فيجب عليه قوله ولايجوز له المخالفة، فلايعتبر خلافه كما لايعتبر خلاف المجتهد بعد الإجماع. ولأن السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامّي ومخالفته في الإجماع، ولأن العوّام كثيرون منتشرون في الأرض شرقاً وغرباً غير معروفين، فلايمكن ضبطهم والاطلاع على أقاويلهم، فلو كان ذلك شرطاً لاينعقد الإجماع، وهذا هوالحق المبين. والثاني يعتبر مطلقا؛ لأنهم في الأمة، وإنما ثبتت العصمة للأمة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله. والثالث أن قولهم معتبر فيما يحتاج فيه إلى الرأي، ولايعتبر في غيره، وإليه ذهب المصنّف رحمه الله وكثير من المحقّقين، ولما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهم الإجماع شرع في ركنه ومراتبه.

---

*على الإطلاق: أي هو من أمة الدعوة، ليس من أمة الإجابة.

[مراتب الإجماع]

ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة **نصاً**؛ لأنه لا خلاف **فيه**، ففيهم أهل المدينة **وعترة الرسول** ﷺ. ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت **الباقين**؛ لأن السكوت في الدلالة على التقرير **دون النص**.

الإجماع — أي بعض الصحابة — أي تقرير الحكم

نصاً: بأن يقولوا جميعا: أجمعنا على كذا. فيه: أي في هذا القسم من الإجماع.

وعترة الرسول ﷺ: فهذا الإجماع لا خلاف لأحد في كونه حجة لوجود إجماع الصحابة وعترة النبي ﷺ وأهل المدينة ووجود النص عن الكل، فصار مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفّر جاحده، كإجماعهم على خلافة أبي بكر ﷺ. الباقين: منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، وانتشر ذلك بين أهل العصر ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر مخالفٌ، فكان ذلك إجماعاً عند الجمهور، ويسمّى بالإجماع السكوتيّ وهو أدون من الأول.

دون النص: ولذا لايكفّر جاحده. تفصيل المسألة أن العلماء اختلفوا في الإجماع السكوتي على أقوال: القول الأول: إنه حجة وإجماع صحيح، وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية، وهو مختار أبي إسحاق الإسفرائي وقول الجبائي إلا أنه اشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت.

القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهومذهب عيسى بن أبان ﷺ من أصحابنا ومذهب داود الظاهري وأبي بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في أحد قوليه. القول الثالث: إنه ليس بإجماع ولكنه حجة، وهو قول أبي هاشم والشافعي في أحد قوليه، واختاره ابن الحاجب في أحد قوليه، واختاره ابن الحاجب في مختصره "الكبير" وصاحب الأحكام. القول الرابع: إن كان فُتيا من مجتهد فهو إجماع، وإن كان حكم حاكم فلا، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية، واستدلّ الجمهور بأن التكلم من الكل عسير غير معتاد، بل المعتاد أن الكبار يتولى الفتوى ويسلّم سائرهم، فسكوتهم عن إظهار الخلاف دليل ظاهر على وفاقهم؛ لأن العادة مستمرة بأن الحادثة إذا وقعت بادر أهل العلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهار ما عندهم، فإذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دلّ ذلك على رضاهم بذلك الحكم، فكان ذلك بمنزلة التصريح، وبأن الواجب على المجتهد أن يظهر ما هو عنده حقّ، فإذا سكت دلّ على أن هذا الحكم عنده حق؛ إذ السكوت عن الحق حرام، وذا بعيد عن المجتهد الساعي في إقامة الحق خصوصاً عن الصحابة ﷺ. واحتجّ النافون لكونه إجماعا وحجة بأن سكوت المجتهد لايدلّ على الوفاق بل قد يكون لأمور أخرى: منها أنه لم يجتهد في =

[حكم الإجماع]

ثم **إجماع من بعد الصحابة** ﷺ على حكم لم يظهر **فيه** قول من سبقهم مخالفاً، ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه **مخالف**، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل، **فقال بعضهم**: هذا **لايكون إجماعاً**؛ لأن موت المخالف **لايبطل قوله**، **وعندنا**: إجماعُ علماءِ كل عصر ....

= الواقعة بعد، ومنها أن اجتهاده لم يؤدّه إلى شيء أو أدّى إلى خلافه، ولكن سكت اعتماداً على أن كل مجتهد مصيب. منها أنه سكت لخوف الفتنة وثوران الفساد. منها أنه سكت لمهابة من أفتى بخلافه، وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس ﷺ في مسألة العول. والجواب: أن تلك الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من أحوال المجتهدين المحققين، وأما قصة ابن عباس فغير ثابت، وقد ثبت أن عمر كان أشدّ انقياداً للحق، وقد أظهر خلافه كثير من الصحابة ﷺ. اجماع من بعد الصحابة إلخ: أي بعد إجماع الصحابة الإجماع من أهل كل عصر بشرط أن لايكون إجماعهم مخالفاً لقول من سبقهم وهو الصحابة، فهذا الإجماع بمنـزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين. فيه أي في ذلك القول الذي أجمعوا عليه.

مخالف: بأن اختلفوا أولا على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد القولين كمسألة بيع أم الولد، فإنه لايجوز عند عمر، ويجوز عند عليّ، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم الجواز، فهذا القسم من الإجماع دون الكل، وسيأتي وجهه فهو بمنـزلة الخبر الواحد يتقدّم على القياس، يوجب العمل دون اليقين كالخبر الواحد. ثم بيّن وجه كونه أدون من سائر الأقسام فقال إلخ. فقال بعضهم: وهو أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين، منهم أبوبكر الصيرفي من الشافعية والشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والغزالي والجويني وهو إمام الحرمين، ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة ﷺ.

لايكون إجماعاً: حتى يبقى المسألة اجتهادية كما كانت، ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول المخالف لهذا الإجماع، ودليلهم هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولا مخالفا، وهو قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته إذ مات. لايبطل قوله: وإلا لزم تعطّل المذاهب الماضية، فإذا لم يحصل اتفاق جميع الأمة الذي هو شرط للإجماع فلم ينعقد الإجماع. والجواب: أنه منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجري فيه، وهو حجة اتفاقاً. وعندنا: أي عند كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة ﷺ وهو المختار عند المصنّف.

حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق، لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنـــزلة المشهور من الحديث، وفيما سبق فيه الخلاف بمنـــزلة الصحيح من الآحاد، **وإذا انتقل** إلينا إجماع السلف (أي الصحابة) بإجماع (أي باتفاق) كل عصر على **نقله** كان في معنى نقل **الحديث المتواتر**، وإذا **انتقل إلينا بالإفراد** كان كنقل السنة بالآحاد، وهو (أي الإجماع) **يقين بأصله**، لكنه لما (أي الإجماع) انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل **دون العلم**، **وكان** مقدّماً على القياس.

حجة فيما سبق إلخ فكلا الإجماعين سويّان في كونهما حجة؛ لأن الأدلة السمعية عامّة يتناول كليهما، ولأنه لو لم يكن إجماعهم حجة للزم تخطية الأمة الأحياء في إجماعهم، وهم المجمعون من أهل العصر الثاني، واللازم باطل للأدلة الدالّة على عصمة الأمة عن الخطاء. **وإذا انتقل**: ولما فرغ من ركنه ومراتبه شرع في كيفية نقله إلينا ومراتبه بهذا الاعتبار. **نقله**: أي نقل ذلك الإجماع. **الحديث المتواتر**: حتى يكون موجباً لليقين والعمل، كإجماعهم على خلافة أبي بكر ﵁، فإن هذا الإجماع منقول إلينا بنقل المتواتر.

انتقل إلينا بالإفراد: أي بخبر الآحاد من دون الوصول إلى حدّ التواتر كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت وعلى توكيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يمثله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالمتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حدّ التواتر، وهذا الأمر لايتحقق في الإجماع؛ لأنه لم يكن في زمن النبي ﷺ حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الآحاد، ثم بعد ذلك تواتر بل هو نشأ في زمن الصحابة، فبعد ذلك ليس الآحاد أو متواتر، فلذلك قال كنقل السنة بالآحاد، فيكون حكمه كحكم خبر الآحاد. ثم بيّن وجه الشبهة بقوله: وهو إلخ.

يقين بأصله: مثل السنة، فكما أن السنة قطعيّ ويقين بأصلها لكونها منسوباً إلى المعصوم، فكذلك الإجماع قطعيّ ويقين بأصله لكونه منسوباً إلى الأمة المعصومة عن الخطاء. **دون العلم**: أي إنما صار ظنيّا بحسب النقل بخبر الآحاد، كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الآحاد، فلذا أوجبا العمل لا اليقين، ولذا لايكفّر جاحدهما. **وكان** ذلك الإجماع مقدما على القياس كما أن السنة تتقدّم عليه؛ لأن القياس ظنيّ الأصل. هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، وقال بعض فقهاؤنا والغزالي: إن الإجماع بخبر الواحد لايثبت ولا يكون موجباً للعمل، واستدلّوا عليه بأن فيه إثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظنيّ وقياسه على خبر الواحد، والأصول لاينبغي أن تثبت بالظني؛ لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصّل به إلى إثبات الأحكام العملية.

ف: اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفه الأقل على ستة أقوال: الأول أنه لايعتبر، وهو مذهب الجمهور. =

باب القياس

[تعريف القياس]

وهو يشتمل على بيان **نفس القياس وشرطه** وركنه وحكمه ودفعه.

= والثاني أنه يعتبر، وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الحسن الخياط وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. الثالث إن بلغ المخالفون عدد التواتر لاينعقد وإلا ينعقد، وهو مذهب أكثر الأصوليين. الرابع إن سلّم الأكثر اجتهاد المخالف فيه لاينعقد وإلا ينعقد. الخامس أن هذا لا يكون إجماعاً ويكون حجة. السادس أن اتباع الأكثر أولى وجاز خلافه، والحق هو الثاني بثلاثة أوجه: الأول أن لفظ المؤمنين ولفظ الأمة الواردين في الأدلة الدالة على عصمة الأمة وكون الإجماع حجة، صادقان على الأكثر وإن خالفهم الواحد والاثنان كما هوالعرف، كما يقال: بنوتميم يكرمون الضيف أي أكثرهم.

والثاني قوله ﷺ: "اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر"، [ابن ماجه، رقم:٣٥٩٠] وقوله: "من شَذَّ شُذَّ في النار"، [الترمذي، رقم:٢١٦٧] والواحد والاثنان بالنسبة إلى الجمهور شاذّ معتوب، فلا يعبأ بقوله. والثالث الإجماع؛ فإن الصحابة ﷺ اتفقوا على خلافة أبي بكر ﷺ مع مخالفة عليّ وسعد بن عبادة ﷺ. وهذا يعدّ إجماعاً، ومن أنصف في نفسه لَعلم أن اشتراط الكل يهدم أساس الإجماع. ولما فرغ عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس وأخّره عن الإجماع لكونه أدون منه قوةً.

نفس القياس: أي معناه وحده لغةً وشرعاً، فإنه سيبيّن معناه اللغوي والشرعيّ.

وشرطه: فيبيّن المصنّف في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي، ووجه حصر الباب في تلك الأمور الخمس أن الشيء إذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لايصحّ البحث عنه؛ لأن البحث عن المهمل عبث. وبعد تعيّن معناه إما أن يعتبر باعتبار ما هو مانع ودافع له أو لا، وعلى التقدير الثاني إما أن يعتبر باعتبار ما يتوقّف على ذلك الشيء أو لا، بل يتوقّف الشيء عليه، والمراد بالركن العلة التي هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع؛ إذ هي ركن القياس كما سيأتي، والمراد بالبحث عن الركن: البحث مما يتعلق بالعلة من الأحكام والشروط على ما يأتي في بيان ركنه، لا بيان أن ركنه العلة؛ لأن ركنه يعلم من بيان نفسه، والمراد من حكم القياس: الأثر الثابت به، وهو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي نتيجة القياس، فالقياس تبيّن أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع لا تعدية الحكم وإثباته في الفرع؛ لأن هذا المعنى معلول للقياس، والقياس علة، والعلة غير المعلول، والمراد بالدفع: دفع الاعتراضات الواردة على العلل المؤثّرة من أصحاب الشافعي، فإن للشافعية عللاً طردية، ولنا مؤثرة، فنحن ندفعها على وجه تلجئهم إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع العلل المؤثرة، ثم نجيبهم عن الدفع، فهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث، وسيأتي الوضوح، فانتظر.

أما **الأول فالقياس هو** التقدير لغةً، يقال: قس النعلَ بالنعل أي قدره به واجعله نظير الآخر. **والفقهاء إذا أخذوا** حكمَ الفرع من الأصل سمّوا ذلك **قياساً**؛ **لتقديرهم** الأخذ المذكور **الفرع بالأصل في الحكم والعلة.**

[شروط القياس]

وأما شرطه فأن لايكون **الأصل** مخصوصاً بحكمه بنص آخر،

الأول هو بيان نفس القياس فشرع أولا في بيان معناه اللغوي، فقال: فالقياس هو الخ اعلم اختلف العلماء في معناه اللغوي، فذهب ابن الحاجب وأتباعه إلى أن معناه: المساواة، يقال: فلان يقاس بفلان أي يساويه، وذهب الأكثرون إلى أن معناه لغةً: التقدير، وهذا أظهر؛ لأن القياس صفة القائس، والمساواة صفة المقيس أو المقيس عليه، والضمير في قوله: "اجعله" يرجع إلى النعل نظراً إلى ظاهر اللفظ وإن كان مؤنثا سماعيًا، ثم شرع في المعنى الاصطلاحي. والفقهاء إذا أخذوا إلخ والمراد من الأخذ إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والحاصل إذا أظهروا حكم الفرع من الأصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل والفرع.

قياسا وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء، والمناسبة بين المعنيين أي اللغوي والاصطلاحي ظاهرٌ بيّنه المصنّف بقوله: لتقديرهم الفرع الخ فالمعنى الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير إلا أن في اللغة التقدير مطلق، وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين الأصل والفرع في العلة والحكم، فظهر أن المساواة في العلة والحكم بين الأصل والفرع شرط للقياس، وهذا ليس بحد حقيقي للقياس، بل الحد المنقول عن الشيخ أبي المنصور إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر، واختار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأن القياس مُظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى.

وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازاً عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الأصل الذي هو أيضاً وصف إلى الفرع والعلة التي هي الوصف من الأصل إلى الفرع، وهذا باطل، وذكر لفظ "المذكورين" ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين، كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز.

وأما شرطه أي القياس فأربعة، الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان، قدّم العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدّما على الوجود، فالأول من العدميين فأن لا يكون إلخ. الأصل اعلم أن الأصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محلّ الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأرز على البر في تحريم البيع بجنسه متفاضلاً، كان الأصل هو البر؛ لأنه محلّ لحكم الحرمة في البيع بجنسه متفاضلاً، والنص قد ورد فيه، =

[قبول شهادة خزيمة رضي الله عنه وحده]

كقبول شهادة خزيمة رضي الله عنه وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به ....
فذلك القبول — خزيمة

= والأرز فرع على هذا التقدير. وعند المتكلمين هو الدالّ على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع، كقوله عليه السلام "الحنطة" الحديث، فالأصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدالّ على حكم الحرمة في هذا المثال، والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلاً في الأرز، ولكن الحق هو الأول، وهو يناسب المقام، والمراد من المخصوص: التفرد لا الخصوص من صيغة عامة؛ لأنه غير ضارّ للقياس، والباء في "بحكمه" صلة الخصوص، والضمير راجع إلى الأصل، والباء في "بنص آخر" للسببية.

فالمعنى على هذا التقدير: فشرطه أن لايكون محلّ الحكم الذي هو المقيس عليه متفرداً بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدلّ على الاختصاص. وفساد المعنى على تقدير أن يكون المراد بالأصل: النص الدال، ويكون الباء بمعنى "مع" لايخفى على الفطين*. **كقبول شهادة إلخ**: في الأصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده، حصل حكمه الذي هو القبول به تعظيما وتكريما له بسبب نص آخر هو قوله** عليه السلام: "من شهد له خزيمة فهو حسبه"، فلاينبغي أن يقاس عليه شهادة غيره كالخلفاء الراشدين؛ إذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم، فيكون القياس مخالفا لقوله عليه السلام، وهو باطل. وقصته على ماروى أبو داود وأحمد عن عمارة بن خزيمة عن عمه أن النبي ﷺ ابتاع فرسا من أعرابي، فاستتبعه النبي ﷺ ليقضي ثمن فرسه، فأسرع رسول الله ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، فنادى الأعرابي رسول الله ﷺ فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال: أو ليس قد ابتعته منك؟ فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيداً، فقال خزيمة: أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله! فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة كشهادة رجلين. [أبوداود،رقم:٣٦٠٧] وذكر البخاري أن رسول الله ﷺ جعل شهادة خزيمة بشهادتين و لم يبين القصة، فلا أجد الرواية التي ذكرها بعض الشارحين بلفظها.

اختصاصه به: أي بالحكم، فإن الله تعالى قد أوجب التعدّد في الشهادة بقوله الكريم: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة:٢٨٢)، ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق:٢)، ولكن خزيمة قد خصّ عنه بقول=

* **الفطين**: إذ حينئذ يكون المعنى أن لايكون النص الدالّ على حكم المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنص آخر، ولاشكّ أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه، والتغاير ضروري. فافهم ** **قوله**: لم أجد هذا الحديث بلفظ في كتب الحديث، ولكن معناه ثابت من الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كرامةً له، وأن لايكون الأصل معدولاً به عن القياس، كإيجاب الطهارة **بالقهقهة**
والشرط الثاني
في الصلاة، وأن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره .....
والشرط الثالث من الوجوديين

= النبي ﷺ: "من شهد له خزيمة" الحديث. كرامة له. لأنه فهم من بين الحاضرين أن خبر الرسول ﷺ بمنزلة المعاينة، فكما يجوز الشهادة على المعاينة يجوز على خبره ﷺ. فلو يقاس عليه غيره سواء كان مثله أو فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص.

وأن لا يكون الأصل إلخ أن لايكون الأصل مخالفاً للقياس؛ إذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس فكيف يقاس عليه غيره، والعدول عن القياس يكون على أربعة أوجه. الأول: أن يخصّص ويستثنى حكم النص بلا سبب معقول كشهادة خزيمة، والثاني: أن يشرع حكم من جانب الشارع ولايعقل وجهه كأعداد الركعات، فإنه لايعقل وجه الأعداد، وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس مجازٌ؛ إذ لا عموم له ولا قياس له حتى يسمّى المستثنى خارجاً عن القياس. الثالث: الأحكام المشروطة العديمة النظير كرخص المسافر والمسح على الخفين، وهذا وإن كان يفهم وجهه؛ لأنا نعلم أن رخص المسافر لأجل المشقة، ولكن لايقاس عليه غيره أيضا، وتسمية هذا القسم معدولاً به عن القياس أيضا مجازٌ، وهذه الأقسام الثلاثة لايقاس عليها غيرها بالاتفاق. والرابع: أن يستثنى حكم عن قاعدة سابقة، ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالمستحسنات، فعند جمهور الفقهاء إذا شارك حكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياساً على الحكم الأول خلافاً لبعض، فمراد المصنّف عن كون الأصل معدولاً به عن القياس: ما لايعقل معناه أصلاً ويخالف القياس من كل وجه، فلايورد عليه بالمستحسنات، ولكن يرد أن الشرط الثاني مغن عن الأول؛ لكونه من أقسامه كما علمت آنفاً، فلايستحسن التقابل بينهما.

بالقهقهة في الصلاة فإن إيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص، وهو قوله ﷺ: "ألا من ضحك منكم قهقهةً فليعد الصلاة والوضوء جميعا" [الدارقطني، رقم:١/٥٦٤]؛ إذ القياس أن يزول الطهارة بالمنافي وهو النجاسة، والقهقهة ليست بنجاسة، فهذا أصل مخالف للقياس، فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتدّ في الصلاة - والعياذ بالله - فلاينقض وضوؤه، والقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجنازة؛ لأن الأصل ثبت في الصلاة المطلقة وهما ليسا بصلاة مطلقة، فلاينقض الوضوء بالقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجنازة، فهذا الأصل لايتعدّى حكمه. وأن يتعدّى الحكم إلخ هذا الشرط يتضمّن شروطا أربعةً وإن كان باعتبار التسمية واحداً، ويجوز أن يسمّى عدة أمور التي تشترك في أمر واحد باسم واحد، والشروط الأربعة راجعة إلى تحقيق التعدي، بخلاف الشرطين الأولين؛ فإنهما ليس من التعدّي بل من شروط التعدي، كذا في بعض الشروح. فالأول أن يكون الحكم المتعدي شرعياً لا لغوياً كما ذهب إليه ابن شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني=

ولا نصَّ فيه، **فلا يستقيم التعليل** لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة؛ لأنه ليس **بحكم شرعيّ**،

= والثاني أن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه، أي بلا تفاوت وتغير، والثالث أن يكون الفرع نظيراً للأصل لا أدون منه، والرابع أن لايكون النص في الفرع. ويمكن أن يخرج الشرطان الآخران من قول المصنف سوى الشروط الأربعة: أحدهما أن يكون الحكم المتعدّي ثابتاً بالنص لا بالقياس؛ لأنه إن اتحد العلة في القياسين فذكر الواسطة لغو، وإن لم يتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشارع، وثانيهما أن يتعدّى الحكم؛ لأنه إن لم يتعد لايصحّ التعليل عندنا خلافاً للشافعي. ولكن لا ثمرة لهما كما لايخفى، فالمصنف رحمه الله فرّع على كل من الشروط الأربعة تفريعاً كماسيأتي تحقيقه.

فلايستقيم التعليل إلخ: هذا التفريع على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فابن شريح والباقلاني وقوم من أهل العربية قالوا: الخمر ما يخامر العقل، فالنبيذ إذا بلغ حدّ السكر وخامر العقل، نسمّيه خمراً ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه، قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من أفراد الخمر المحرّمة لعينها، واستدلّوا بعصير العنب؛ لأنه لايسمّى خمراً قبل الشدة المطربة، فإذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر، وإذا زالت زال الاسم، فهذا الدوران يفيد الظن، فغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة، فما وجدنا الشدة فيه أطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا: إنه حرام لعينه، قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبيذ. فالحاصل أنهم يخرجون العلة في الأصل اللغوي لإطلاق الاسم عليه، فما وجدوا فيه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل، ولكنه فرق بين أن يعطى للنبيذ حكم الخمر إذا بلغ حدّ السكر لاشتراك العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر، فإن الأول قياس في الحكم الشرعيّ، والثاني قياس في اللغة.

بحكم شرعي: دليل على قوله: "فلا يستقيم"، وحاصله أن التعليل لإثبات اسم الخمر على سائر الأشربة حكم لغويّ ليس بحكم شرعي، والتعليل إنما احتيج إليه في الحكم الشرعي؛ إذ اللغات توقيفية على السماع، فإن ثبت من أهل اللسان فلا قياس، وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة، والتعليل في اللغة غير مستقيم؛ إذ الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير، فالقارورة وإن سمّيت بهذا الاسم بمعنى أنه يتقرّر فيه الماء ولكنه لايصلح أن يطلق على الدن وبطن الإنسان اسم القارورة وإن كان يتقرّر فيهما الماء، فعلم من هذا أن تسمية القارورة بهذا الاسم علة أخرى سوى التقرّر وهو الوضع، فتأمل*.

---

* فتأمل: قوله "فتأمل" إشارة إلى بحث، وهو أن اشتراط كون الحكم شرعياً إن كان لمطلق القياس فهو باطل؛ إذ قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف، وقياس كثير من الأغذية في الحرارة على العسل بجامع الحلاوة شائع لايتوقف على الشرع. وإن كان القياس الشرعي، فلايصحّ التفريع، والتحقيق أنه شرط القياس الشرعي على معنى أنه يشترط فيه كون الحكم حكماً شرعيا؛ إذ لو كان لغويا أو حسيا لايثبت منه المطلوب، وهو إثبات حكم شرعيّ للمساواة في اللغة.

ولا لصحة **ظهار الذمي** لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل **إلى إطلاقها**

أي لا يستقيم التعليل　　لكون هذا التعليل　　وهو ظهار المسلم

في الفرع **عن الغاية، ولا لتعدية الحكم** من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطئ؛

أي لا يستقيم تعليل　　وهو ظهار الذمي

لأن عذرهما **دون عذره**، فكان **تعديته** إلى **ما ليس بنظيره** ولا **لشرط الإيمان** في رقبة

أي الخاطئ والمكره　　أي لا يستقيم التعليل

كفارة اليمين والظهار ....

ظهار الذمي: تفريع على الشرط الثاني، وهو أن يكون التعدية في الحكم بعينه أي بلا تغير، وإنما شرط هذا لأجل المساواة بين الأصل والفرع، فلو تغيّر حكم الأصل في الفرع لزم إثبات حكم آخر ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل، وهذا فاسد. والشافعي يقول: يصحّ ظهار الذمّي قياساً على ظهار المسلم، كما يصحّ طلاقه قياساً على طلاقه. فأجاب المصنّف ... بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه. **إلى إطلاقها**: أي الحرمة، متعلق بقوله: "تغييرا".

عن الغاية: متعلق بإطلاقها، والحاصل أن في هذا التعليل لم يتعدّد حكم الأصل بعينه، وهو الحرمة المتناهية بالكفارة إلى الفرع، بل تغيّر هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية؛ إذ لا غاية للحرمة في ظهار الذمّي، بل هو حرمة مؤبّدة؛ لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة، وفي ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة، فلما كفر المسلم رفع الحرمة؛ إذ المسلم أهل بالكفارة، فلو كان الحرمة في ظهار الذمّي أيضاً متناهية بالكفّارة كما كان في ظهار المسلم لكان التعليل صحيحاً لتعدية الحكم بعينه وهو الحرمة المتناهية.

ولا لتعدية الحكم إلخ: تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل، ودفع لقياس الشافعي، فإنه يقول: لما عذر الناسي في الفطر وصحّ صومه كما ورد في الحديث: "إنما أطعمك الله وسقاك". [البخاري، رقم:١٩٣٣] فعذر المكره والخاطئ أولى بالقبول؛ لأنهما ليسا بعامدين في الفعل، والناسي كان عامداً، فيصحّ صومهما أيضا قياساً على صومه. فأجاب المصنف ... بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل؛ إذ الفرع وهو الخاطئ والمكره ليس مساوياً للأصل وهو الناسي، بل أدون منه.

دون عذره: أي الناسي؛ لأن النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب الحق وهو الله تعالى، وفعل الخاطئ والمكره مضاف إلى الخاطئ والمكره، فلايضاف إلى صاحب الحق؛ لأن الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكره أكرهه وألجأه إنسان يمكن دفعه، فلم يكن عذرهما كعذر الناسي. **تعديته**: أي الحكم، وهو عدم الإفطار من الناسي. **ماليس بنظيره**: وهو الخاطئ والمكره، فيفسد صومهما لا صومه. **لشرط الإيمان إلخ**: تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لايكون النص في الفرع، سواء كان موافقا له أو مخالفاً كما هو المختار عند القاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين، وعند الشافعي ومشايخ سمرقند من=

وفي مصرف الصدقات؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نصٌّ **بتغيّره.**

[حكم الأصل يبقى بعد التعليل على ما كان قبله]

والشرط الرابع أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبله؛ لأن تغيير حكم النص في **نفسه بالرأي** باطل كما أبطلناه في الفروع، ....

= الحنفية يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة، وهو الأشبه؛ لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل، ولا بأس أن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعاً، كما هو دأب صاحب "الهداية"، يثبت المسائل بالنص أولاً، ثم يؤكّده بالقياس.

فالحاصل لايصحّ اشتراط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار قياساً على رقبة كفارة القتل كما فعله الشافعي ؒ؛ لأن هذا القياس غير مستقيم لفوات الشرط الرابع، وهو عدم النص في الفرع، وههنا أي في الفرع وهو رقبة كفارة اليمين والظهار: النص المطلق عن قيد الإيمان موجود. **وفي مصرف الصدقات:** أي كما لايستقيم التعليل لشرط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار، كذا لايجوز التعليل لشرط الإيمان في مصارف الصدقات الواجبة، مثل كفارة القتل حتى لايجوز صرفها إلى فقراء الكفار، كما اشترط الشافعيّ قياساً على الزكاة.

لأنه تعدية إلخ: دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات، وحاصله أن هذا التعليل غير مستقيم؛ إذ في الفروعات الثلاث: النص موجود، وهو مطلق عن قيد الإيمان.

بتغيره: أي مع تغير الحكم. **والشرط الرابع إلخ:** إنما صرّح بقيد الرابع لئلا يذهب إلى بعض الأوهام أن شرط الثالث متضمّن لشروط أربعة، وقبله شرطان، فهذا شرط سابع، فلدفع هذا التوهّم أطلق اسم الرابع تنبيهاً على أنه شرط واحد. ومعنى بقاء حكم الأصل أن لا يتغير عما كان عليه قبل التعليل غير أنه تعدّى إلى الفرع فحسب، فالمراد من التغير تغير مفهومه اللغوي، وأما التغير من الخصوص إلى العموم فهو من ضرورات القياس؛ إذ القياس إنما يفيد التعميم بسبب التعدّي، وفي هذا المقام للشارحين كلام طويل تركناه لخوف التطويل.

نفسه بالرأي: والضمير في نفسه راجع إلى التغير، فالمعنى تغيّر حكم النص في ذاته باطل، سواء حصل التغير في حكم النص في الأصل وهو المقيس عليه أو في الفرع، كما مرّ ذكره سابقاً في قوله: "ولا نصّ فيه". وهذا معنى قوله: "كما أبطلناه" أي كما قلنا سابقاً لايكون النص في الفرع؛ لأنه يؤدّي إلى تغيّر حكمه، فكذا قلتُ في هذا الشرط: إنه لا يتغيّر حكم النص سواء كان التغير في حكم المقيس أو المقيس عليه، فاندفع* ما قال صاحب التلويح =

---

* **فاندفع** لأن من قوله: "ولا نص فيه" يفهم عدم تغير حكم الفرع خاصة، وهذا يشمل لعدم تغير حكم الأصل والفرع جميعا، فكيف يغني قوله السابق المخصوص لعدم تغير الفرع عن ذكر عدم تغير كليهما. فتدبر.

وإنما خصّصنا القليل **من قوله** ﷺ: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء؛ لأن **استثناء حالة التساوي** دلّ على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير، فصار التغيّر **بالنص** مصاحباً للتعليل لا **به**.
حاصلا في حكم الأصل

= أن قوله: "ولانص فيه" مغن عن هذا الشرط، ويمكن إرجاع الضمير إلى النص المعلل، فيكون المعنى تغير حكم النص المعلّل في نفسه بالرأي باطل كما أن تغير حكم الفرع باطل على ما بيّناه في ظهار الذميّ ونظائره فافهم. ولما كان يرد على هذا الأصل نقوض فشرع المصنّف في أجوبتها.

وإنما خصصنا: أي جوّزنا بيع قليل الطعام بجنسه متفاضلاً. من قوله ﷺ: مع أن قوله ﷺ يجري في منع مطلق بيع الطعام بجنسه متفاضلاً، سواء كان قليلا أو كثيرا، فلما علّلتم حرمة الربا في هذا الحديث بالقدر والجنس وعدّيتم الحرمة إلى غير الطعام باشتراك هذه العلة فقد خصّصتم جواز بيع قليل الطعام، وهو الخارج عن الكيل الشرعي أي الأقل من نصف الصاع بجنسه متفاضلاً، وقد كنتم تقولون: لايتغيّر حكم الأصل بعد التعليل، وهنا غيّر حكم الأصل الدالّ على حرمة الربا في القليل والكثير حيث خصّصتم القليل فقد أبطلتم الشرط المذكور. فأجاب المصنّف ﷺ عن هذا بقوله: لأن إلخ. استثناء حالة التساوي إلخ يعني المساواة مصدر، وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله ﷺ: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء". والأصل في المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه، فلا بدّ من أحد الأمرين: إما أن يؤوّل في المستثنى كما يؤوّل الشافعي ﷺ ويقول: تقديره "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاما مساوياً بالطعام". فبيع الطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهي الدال على الحرمة الثابتة في قوله ﷺ: "لا تبيعوا" الحديث.

فبيع القليل والكثير متفاضلاً حرام داخل تحت النهي، حتى بيع الحفنة بالحفنتين أو حبّة بالحبتين أيضاً حرام داخل تحت النهي، وإما أن يؤوّل في المستثنى منه كما يؤوّل الحنفية ويقول: تقديره "لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلا في حال المساواة"، والأحوال المتداولة في العرف ثلاثة: المساواة، والمفاضلة، والمجازفة، وكلها أحوال الكثير، فبيع الكثير في حالة واحدة وهي المساواة حلال بالاستثناء في الحالتين، أي المجازفة والمفاضلة حرام داخل تحت النهي، وأما القليل فمسكوت عنه غير مذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى، فبقي على الأصل الذي هو الإباحة، فيجوز بيع القليل بالقليل ضعافاً، حتى يجوز بيع الحفنة بالحفنتين.

بالنص: أي بدلالة النص. به: أي بالتعليل كما هو ظنّكم.

[جواز الإبدال في باب الزكاة]

وكذلك جواز الإبدال في باب الزكاة ثبت بالنصّ **لا بالتعليل**؛ لأن الأمر بإنجاز **ما** أي بإيفاء **وعد للفقراء** رزقاً لهم مما أوجب لنفسه على الأغنياء من **مال مسمّى** بيان لما وعد الفقراء **لا يحتمله**، مع اختلاف **المواعيد يتضمّن الإذن بالاستبدال**، ....

وكذلك جواز إلخ: أي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الإبدال في باب الزكاة، دفع لدخل آخر، تقريره: أن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم في بعض النصاب، حيث قال ﷺ: "في خمس من الإبل شاة". [الترمذي، رقم:٦٢١] ولما علّلتم بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما هو كذلك يجوز أداؤه، فلما جوّزتم أداء قيمة الشاة باشتراك العلة فقد أبطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحاً حيث جوّزتم القيمة مكانها، فقد تغيّر حكم النص بعد التعليل؛ لأن قبله كان عين الشاة واجبةً وبعده لم يبق، فأجاب المصنّف بأن هذا الجواز ثبت بالنص أي بدلالة النص أو باقتضائه. قال بعض الشارحين: المراد بالنصوص الواردة في ضمان: الأرزاق كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود:٦).

لا بالتعليل بل هذا التغيّر ثبت قبل التعليل بالنص. ما وعد للفقراء: كما وعد في قوله: ﴿وما من دابة﴾ الآية. مال مسمّى: أي معيّن كالشاة والبقر والإبل، بيان لما أوجب على الأغنياء. لايحتمله: أي إنجاز ما وعد. المواعيد: الإلهية، وهي المأكل والمشرب والملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس؛ إذ المال المسمّى أي المعين لايكفي لتلك الحوائج. يتضمّن الإذن: من صاحب المواعيد وهو الله سبحانه.

بالاستبدال أي استبدال الشاة بالقيمة التي بها يتوسّل إلى جميع الحوائج. وقوله: "الأمر بإنجاز" اسم "لأن"، وقوله: "لا يحتمله" صفة لمال مسمّى. وقوله: "يتضمّن الإذن" خبر "لأن"، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله تعالى ابتداءً؛ إذ هي عبادة، والمستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره، فالزكاة أولاً تقع في يد الله تعالى كما قيل: "الصدقة تقع أولا في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير"، ثم أمر بإنجاز ما وعد لعباده من المأكل والمشرب والملبس وغير ذلك من ذلك المال الذي أخذه من الأغنياء، وإنما فعل هذا لئلا يتوهّم أن الله لم يرزق الفقراء بل رزقهم الأغنياء، ولاشك وإن حوائج الفقراء متنوّعة لايمكن دفعها من مال معيّن، فهذا الأمر الذي أمر به الأغنياء وهو إعطاء حق الله تعالى للفقراء لإيفاء وعده تعالى يدلّ على إذنه بالاستبدال حتى ينجز مواعيده المتنوّعة؛ إذ إنجازمواعيده من مال معيّن غير ممكن الوقوع عادةً، فعلم من هذا الأمر أن مقصوده من الشاة قيمتها، وإنما ذكر اسم الشاة ليكون معياراً لمقدار الواجب؛ إذ بها يعرف القيمة.

فصار التغيّر **بالنص** مجامعاً للتعليل **لا به**، وإنما التعليل **لحكم شرعيّ وهو** صلاح المحلّ **للصرف إلى الفقير** بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى **بابتداء اليد، وهو نظير ما قلنا:**

أي تغير عين الشاة

بالنص: أي بدلالة النص أو باقتضائه، وهو الأمر بإنجاز ما وعد. **لا به:** أي بالتعليل، حتى يصحّ ما قلتم، واعترض على هذا الدليل بأن وجوب الشاة ثبت بعبارة النص، وجواز الاستدلال بدلالة النص أو باقتضائه، وما يثبت بالاقتضاء أو بدلالة النص لايصلح معارضاً لما يثبت بعبارة النص، فكيف جوّزتم استبدال عين الشاة الذي ثبت بعبارة النص، وهو قوله ﷺ: "في خمس من الإبل شاة" [الترمذي، رقم:٦٢١] بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء أو بدلالة النص. والجواب أن التعارض غير مسلّم؛ إذ لم يثبت بعبارة النص أداء عين الشاة قطعاً؛ لأنه يحتمل أن يكون أداء عين الشاة، ويحتمل أن يكون المقصود أداء القيمة، وذكر الشاة لمقدار القيمة.

فنحن رجّحنا الاحتمال الأخير بما ثبت بدلالة النص والاقتضاء، فلما رُفع الاحتمال الأول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ، وهذا مال أكثر المحققين إلى هذا الجواب من أصل الإشكال وقالوا في جوابه: إنا لانسلّم أن حق الفقير كان في عين الشاة، وإنما حقه في ماليتها؛ لأن النبي ﷺ جعل الإبل ظرفاً للشاة حيث قال: "في خمس من الإبل شاة"، وظاهر أن عين الشاة لاتوجد في الإبل حتى تؤدّى في الزكاة، فعرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها إلا أن المالية بعض الشاة، فعبّر البعض وهو المالية بالكل وهو الشاة مجازاً؛ ليعلم مقدار القيمة، فلم يكن في تعليلنا إبطال حق الفقير من صورة الشاة. ألا ترى أنه لو أدّى واحداً منهما لجاز بالإجماع، فلو كان حقّه متعلقاً بالعين لم يجز، ولما كان يرد عليه أنه لا فائدة في هذا التعليل بعد حصول التغيّر بالنص أشار إلى جوابه بقوله: وإنما إلخ.

حكم شرعي: وهو غير الحكم الأول، وهو الاستبدال الثابت بدلالة النص لا الاستدلال. **وهو:** أي الحكم الشرعي الثابت بالتعليل. **للصرف إلى الفقير:** وتصرف الفقير في هذا المحل إنما يكون بدوام يده أي الفقير "عليه" أي المحل المذكور. **بابتداء اليد:** ففي مرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة في كفّ الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير، فكان للفقير قبضتان: أحدهما ابتداء، والأخرى بقاء، والقبضة الأولى لله تعالى؛ لأنه المستحق للعبادة، والقبضة الثانية للفقير، وهذا معنى دوام يده عليه. وحاصل الجواب: هناك حكمان، أحدهما جواز الاستبدال، وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مرّ آنفاً، والثاني أن يكون الاستبدال بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الأموال بما لا يصلح له، كمن أركب الفقير على فرسه إلى مسافة معيّنة بنية الزكاة، فلايجوز هذا الاستبدال؛ لأن المنفعة لا تصلح بدلاً عن العين في هذا الباب، فهذا الحكم ثبت بالتعليل، وليس فيه تغيّر حكم النص بل التغير في الحكم الأول حصل بالنص.

وهو: أي إيجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية إلى غير الشاة. **نظير ما قلنا إلخ:** هذا دفع لدخل مقدّر، تقريره: أنه ما ثبت بالنص إزالة النجاسة بالماء كما قال ﷺ: "ثم اغسليه بالماء" [ابن ماجه، رقم:٦٢٨] وعلّلتم بأن الماء رقيق مزيل للعين والأثر، فما وجدتم فيه هذه الأوصاف من الخلّ وماء الورد جوّزتم به إزالة النجاسة، فبهذا التعليل غيّرتم حكم النص، وهو إزالة النجاسة بالماء بعينه. وتقرير الدفع هذا: والماء إلخ.

إن الواجب إزالة النجاسة، **والماء آلة** صالحة للإزالة، والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن، **والتكبير آلة صالحة** لجعل فعل اللسان تعظيما.
عطف على اسم "إن"

[اللام للعاقبة في قوله تعالى]

والإفطار هو **السبب**، والوقاع آلة صالحة **للفطر**، **وبعد التعليل** تبقى الصلاحية على ما كان **قبله**، ....
الجماع — أي صلاحية الأحكام

والماء آلة: في النص، لا أنه المقصود في إزالة النجاسة حتى يلزم تغيّر حكم النص، بل المقصود إزالة النجاسة بكل ما يصلح له، وإنما عبّر بالماء ليعلّق من أوصافه ويتعدّى الحكم الشرعي المعقول منه إلى ما فيه تلك الأوصاف، كما أن المقصود في الزكاة دفع حاجة الفقير، والشاة آلة صالحة، لا أن استعمال الماء واجب بعينه بدليل أن من ألقى الثوب النجس أو أحرقه في النار أو قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء، ولو كان واجباً لما سقط بدون الفعل، فبهذا التعليل لم يتغيّر حكم النص أصلا؛ إذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل إزالة النجاسة، سواء كانت بالماء أو بغيره من الخل وماء الورد. **والتكبير**: بعينه ليس بواجب كما زعمه الخصم، بل الواجب الثناء باللسان.

آلة صالحة إلخ: جواب لسؤال، تقريره: أن الشرع أوجب التكبير بعينه لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (المدثر ٣)، وبقوله ﷺ: "تحريمها التكبير" [الترمذي، رقم:٢٣٨]، وغير ذلك من النصوص، ولما علّلتم هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوّزتم مقام التكبير ما فيه التعظيم والثناء مثل: الله أجل، أو الرحمن أعظم، فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصةً. فأجاب عنه بأنا لانسلّم أن المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم، والتكبير آلة صالحة للتعظيم، فلم يغير حكم النص بالتعليل.

السبب: للكفارة، والوقاع والأكل والشرب أفراد له، ولذا يقال: كفارة الفطر. **للفطر**: أي بسببه يحصل الفطر؛ لأنه فرد من أفراد الفطر كالأكل والشرب، جواب لسؤال مقدّر، تقريره: أن الشرع علّق الكفارة بالوقاع خاصةً لقوله ﷺ (للأعرابي الذي وقع بامرأته في نهار رمضان): "أعتق رقبة". [البخاري، رقم:٦٠٨٧]، ولما علّلتم الحكم بالإفطار وأوجبتم الكفارة بالأكل والشرب عمداً فقد غيّرتم حكم الأصل، وجوابه أن الإفطار هو السبب، وإنما الوقاع آلة صالحة له، فلاتغير في حكم النص. **وبعد التعليل**: أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهذا متعلق بكل النظائر من قوله: "وإنما خصصنا القليل" إلى قوله: "والإفطار هو السبب". **قبله** أي قبل التعليل، فثبت أنه لم يتغير بالتعليل شيء من النصوص، ولما استدلّ الشافعي ﵀ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (التوبة ٦٠) على مذهبه وهو صرف الزكاة إلى جميع الأصناف المذكورة في القرآن بأن اللام موضوعة للتمليك،=

بهذا تبيّن أن اللام في قوله تعالى: ﴿إنما الصدقت للفقراء﴾ **لام العاقبة**، أو لأنه (أي النص) **أوجب الصرف** إليهم بعد ما صار صدقةً، **وذلك** بعد الأداء إلى الله تعالى، **فصاروا** على **هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة**، ....

= فتدلّ على استحقاقهم بالشركة بين الأصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية، كمن أوصى بثلث ماله لأمهات أولاده وللفقراء والمساكين، كان الثلث بينهم على الشركة، فثبت أن حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الأصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد، وأنتم يا معشر الحنفية ما علّلتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علةً، فاشتراك تلك العلة بين جميع الأصناف وبين صنف واحد وفقير واحد جوّزتم صرف الصدقات إلى صنف واحد وإلى فقير واحد، وفي هذا التعليل تغيّر لحكم النص الدال على كونها حقاً لجميع الأصناف بالاشتراك، فأشار الشيخ إلى جوابه: **هذا تبين** أي بما ذكرنا من أن المؤدّى يقع أولاً في كفّ الرحمن، ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام أيديهم عليه، كما مرّت الإشارة إلى هذا المذكور في قولنا: "بدوام يده عليه" بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد.

لام العاقبة كما في قوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ (القصص:٨)، أي يكون موسى في عاقبة الأمر عدواً وحزناً لهم، وفي قول الشاعر: "لدوا للموت وابنوا للخراب" أي عاقبة البناء خراب وفناء، لا لام التمليك كما زعم الشافعي رحمه الله، فلما لم تكن اللام للتمليك لم يثبت استحقاق جميع الأصناف بطريق الشركة، حتى يلزم علينا بعد صرفها إلى صنف واحد أو فقير واحد بعلة الحاجة تغير حكم النص.

أوجب الصرف إلخ: دليل آخر على أن اللام للعاقبة، معطوف على الأول من حيث المعنى، يعني أن الواجب لما كان حقاً لله تعالى حيث يقع أولاً في كفّه؛ إذ القبضة الأولى أي في حالة الابتداء لله تعالى؛ لأن الفقير يقبضه نيابةً عن الله تعالى ثم يكون له، كانت اللام للعاقبة، ولأن النص أوجب الصرف بعد ما صار صدقةً؛ لأنه تعالى قال: ﴿إنما الصدقت للفقراء﴾ (التوبة:٦٠)، ولم يقل: "الأموال الواجبة للفقراء"، والصدقة لاتكون إلا بعد الأداء إلى الله وقبض الفقير كما قال المصنف في قوله: وذلك إلخ.

وذلك: أي صيرورة المال صدقةً إنما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى، والأداء إلى الله لايتحقق قبل قبض الفقير؛ إذ هو يأخذ نيابةً عن الله تعالى، فتكون اللام للعاقبة أي يصير الواجب بعاقبة صدقةً وملكاً للفقير بعد الأداء؛ لأن الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وإن كان صالحاً لها. **فصاروا**: الفقراء وغيرهم من المذكورين. **هذا التحقيق**: وهو أن المؤدى خالص حق الله تعالى وإن ذكرهم لبيان المصرف. **مصارف باعتبار الحاجة**: فعلم أن وجوب الصرف إليهم بسبب الحاجة، والحاجة غالباً تقع بهذه الأسباب، لا أنهم مستحقّون للواجب.

وهذه **الأسماء أسباب الحاجة**، وهو **بجملتهم** بمنــزلة **الكعبة** للصلاة، وكلها **قبلة**
أي كلهم
للصلاة، وكل جزء منها **قبلة**.
أي الكعبة

[ركن القياس]

وأما **ركنه** فما جعل علماً **على حكم النص** ....
القياس

الأسماء التي ذكرها الله تعالى في المصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره. **أسباب الحاجة** يعلم منها أن مسمّى كل واحد منها صاحب الحاجة، فكأنه قال: "إنما الصدقات للمحتاجين بأيّ سبب احتاجوا" فكلهم جنس واحد لا أجناس مختلفة، حتى يجب الصرف إلى كل جنس، فلما ثبت أن النص لايدلّ على استحقاقهم الواجب على صاحب المال، بل على أنهم مصارف صالحة لصرف الواجب إليهم.

بمنــزلة الكعبة: فكما أن الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة لصرف التوجه إليها فكذا هؤلاء المحتاجون. **وكلّها قبلة**: فكذا جميع الأصناف مصرف للزكاة.

قبلة فكذا كل واحد منهم مصرف، فيجوز الصرف إلى جميع الأصناف وإلى صنف واحد بل إلى شخص واحد. فثبت بما ذكرنا أن حكم النص بيان أنهم مصارف الزكاة بسبب الحاجة المتنوّعة، وبالتعليل لم يتغيّر هذا الحكم حتى يلزم علينا ما أوردتم. وهذا الجواب على تقدير أن تكون اللام في قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ (التوبة:٦٠) لام العاقبة، ويمكن أن يجاب على تقدير أن يسلّم كون اللام لتمليك بعد تمهيد مقدّمة، وهي أن مدار استدلال الشافعي رحمه الله على أن يكون الواجب قبل القبض حقّ الفقير ليجب الصرف إلى جملتهم؛ لأن في الصرف إلى صنف واحد أو إلى شخص واحد يلزم إبطال حق الباقين، فبما تمهّد هذا فأقول: سلّمنا أن اللام للتمليك ولكنها لا تدلّ على أن الواجب قبل الأداء يكون ملكاً للفقير وغيره؛ لأن النص إنما أثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقةً حيث قال: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ والصدقة إنما تكون بعد الأداء إلى الله تعالى بقبض الفقير، فقبل أخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكاً لهم؛ لأن أيديهم نائبة مناب يد الله تعالى، فلما لم يكن ملكاً لهم في هذا الوقت فلم يجب الصرف إلى جميع الأصناف، وإنما يثبت الملك بعد إعطاء صاحب الزكاة، ولكن لما أعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء واجباً، فهو مختار بين أن يصرف إلى جميع الأصناف أو إلى صنف واحد وشخص واحد. ولما فرغ المصنّف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال: وأما إلخ.

فما أي فهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع المسمّى علة الذي جعل علما أي أمارة وعلامة.

على حكم النص أي الأصل، مثاله في قولنا: الأفيون حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، فنحن نقيس حرمة الأفيون على الخمر، فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم الخمر، فإنا لما تمحّصنا أحوال الخمر فما وجدنا غير السكر علة لحرمتها، فهذا السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والأفيون،=

مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه **بوجوده فيه**، وهو **الوصف**
أي للأصل أي الأصل
الصالح المعدل بظهور أثره في جنس ....
أي المعدل

= فبسبب اشتراكه عدّينا حكم الخمر وهو الحرمة إلى الأفيون، فركن هذا القياس هو هذا الوصف؛ إذ به مناط القياس، والركن في اللغة يقال للجانب الأقوى للشيء، وفي عرف الفقهاء: ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به، كالقيام والركوع للصلاة، فلما لم يكن للقياس وجود إلا بهذا الوصف جعل ركناً له، وإنما جعله علماً على حكم النص؛ لأن موجب الحرمة في الخمر مثلاً هو الله تعالى؛ إذ التحريم والتحليل شأنه تعالى خاصة، وإنما السكر علامة على هذا التحريم، ثم اختلف، فقال مشايخ العراق: الوصف علامة على حكم الفرع؛ لأن في الأصل النص موجود لا احتياج إلى الوصف، وقال بعض المشايخ: علامة على حكم الفرع والأصل جميعاً.

مما اشتمل إلخ أي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص، بيان لكلمة "ما"، أي يكون ذلك الشيء من الأوصاف التي اشتمل عليها النص.

والحاصل أن الوصف (الذي جعل علماً على حكم النص وهو العلة لحكم النص) يجب أن يشتمل عليه النص، أي يثبت في النص كونه علة، سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علّل حكمه، كما في قوله ﷺ: "الهرة ليست بنجسة؛ لأنها من الطوافين والطوّافات عليكم". [الترمذي، رقم:٩٢] فحكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها، وعلته الطواف، فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص؛ لأن بقوله ﷺ ثبت علة عدم نجاستها، حيث علّل: "فإنه من الطوّافين" (حديث) أو في نص آخر، سواء كان هذا الاشتمال بالإشارة أو بالصّراحة.

بوجوده فيه: أي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علماً، والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علماً على حكم النص يكون الفرع، أي المقيس نظير الأصل أي المقيس عليه، ويفهم من هذا أن أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وإن كان أصل الركن هو العلة. **الوصف**: أي الذي جعل علماً على حكم النص، وقلنا: إنه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع المسمّى بعلة. اعلم اختلف العلماء على مذاهب، فقال بعضهم: الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقال بعضهم: الأصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل إلا أن يوجد المانع عن البعض، وقال بعضهم: التعليل ببعض الأوصاف الصالحة لإضافة الحكم إليه، وهذا هو الحق عند الجمهور، فحينئذ لا بدّ له من تمييز ودليل يدلّ على أن هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الأوصاف، فهو إما النص سواء دلّ بصراحة أو بإشارة، أو الإجماع بلا خلاف، وعند عدم النص والإجماع فقال جماعة: الاطراد يكفي، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها.

وقيل: وجوده بوجودها فقط؛ إذ المعدوم لا يصلح علة، وقال الأكثرون: لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد؛ لأن الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط، فلا بدّ من معنى يعقل به كون الوصف علة.=

الحكم المعلّل به، ونعني بصلاح الوصف **ملائمته، وهو أن يكون على** موافَقَة العِلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف.

[مثال تعليل بوصف ملائم]

كقولنا في الثيب الصغيرة: إنها تزوّج كُرهاً؛ لأنها صغيرة ....

= وذلك المعنى كون الوصف صالحاً معدولاً. **به**: أي بالوصف. الحاصل الوصف الذي يجعل علة حكم النص لا بدّ له من أمرين: أحدهما الصلاحية التي أشار إليها بقوله: "الصالح"، والثاني العدالة التي أشار إليها بقوله: "المعدل إلخ"، وإنما شرط هذان الأمران؛ لأن الوصف بمنـــزلة الشاهد، فكما لا بدّ للشاهد من وصف الصلاحية وهي العقل والبلوغ والإسلام والحرية، ووصف العدالة وهي الديانة، فكذا لا بدّ للوصف المذكور من هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال: ونعني إلخ. **ملائمته**: وهي الموافقة للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولايكون نائياً عنه كالإسلام، فإنه لايصحّ نسبة الفرقة بإسلام أحد الزوجين إليه، كما نسب إليه الشافعي رحمه الله، بل العلة في ذلك هو إباء أحد الزوجين عن الإسلام، فهذا الوصف لا يأبى أن يكون الفرقة منسوبة إليه، بخلاف الإسلام، فإنه عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها. **وهو**: أي حصول الملائمة في الوصف.

أن يكون على موافقة إلخ: بأن يكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبط بها النبي ﷺ والصحابة والتابعون الكرام، ولاتكون متنائية عنها؛ لأنهم كانوا يعلّلون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية عنها. فقوله: "أن يكون إلخ" على سبيل التمثيل، وليس معناه أن الملائمة هو كون الوصف معتبراً عند الشارع؛ إذ لايكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا، نعم عند الشافعية: الملائمة أخصّ من المناسبة؛ لأن المناسبة كون الوصف على منهاج المصالح حيث لو أضيف إليه الحكم لانتظم كالإسكار لحرمة الخمر، فإن الإسكار وصف يزيل العقل الذي عليه مدار التكليف، بخلاف سائر أوصاف الخمر؛ لكونها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن، فإن ذلك لايصلح لحرمة الخمر. والملائمة كون الوصف معتبراً عند الشرع، والمناسب قد يكون معتبراً عند الشرع وقد لايكون، فلما اعتبر أصحاب الشافعي رحمه الله الملائمة في الوصف فلا حاجة لهم بعد ذلك إلى التأثير، فلهذا يكتفون بهذا القيد وهو الملائمة، فعند الملائمة لايجب العمل بالوصف إلا بعد كونه مؤثّراً عندنا؛ إذ الملائمة عندنا مرادفة للمناسبة التي لا يوجد في معناها التأثير، ومخيلاً أي موقعاً خيال الصحة في القلب عند الشافعي رحمه الله؛ إذ التأثير موجود في الملائمة عنده، فافهم هذا المقام، فإنه من مزال الإقدام.

كقولنا في الثيب إلخ: اختلف في علة ولاية النكاح، فعندنا الصغر علة، وعند الشافعي رحمه الله البكارة، فالصغيرة البكر يولى عليها اتفاقا لوجود العلة عندنا وعنده، والبكر البالغة يولى عليها عنده لا عندنا، والصغيرة الثيب لايولى=

فأشبهت البكر، فهذا تعليل **بوصف ملائم**؛ لأن الصغر مؤثّر في **ولاية المناكح** لما
أي تعليل ولاية النكاح
يتصل به من **العجز** تأثير الطواف؛ لما يتصل به من الضرورة في **الحكم المعلّل به في**
أي الصغر في عدم نجاسة الهرة
قوله ﷺ: الهرة ليست بنجسة، إنما هي من الطوّافين والطوّافات عليكم. ولايصحّ
العَمَل بالوصف قبل الملائمة؛ لأنه **أمر شرعيّ**، ....
أي الوصف

= عليها عنده لعدم العلة، ويولّي عليها عندنا أي يزوّجها الوليّ بلا رضاها. فأشبهت البكر الصغيرة؛ لأنها وصف الصغر موجود في كلتيهما، فكما أن البكر الصغيرة يولى عليها، فكذا الثيب الصغيرة.

بوصف ملائم وهو الصغر، فإنه يليق أن يضاف إليه ولاية النكاح. ولاية المناكح جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف، فهو مصدرٌ ميميّ من الإنكاح أو بفتح الميم والكاف فهو ظرف زمان ومكان، أي ولاية تثبت في وقت النكاح أو في مكانه، وقيل: جمع منكوحة فهو ضعيف؛ لأن القياس مناكيح، وذلك لأن ولاية النكاح إنما ثبت بسبب عجز المولاة عليها، والعجز إنما يتحقّق في الصغيرة؛ إذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي إليه سبيلا دون البكر؛ إذ البكر البالغة تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة إلى الولاية فيها، وإليها أشار المصنف بقوله: لما يتصل إلخ العجز عن التصرّف، فهذا الوصف مؤثّر في ولاية النكاح.

الحكم المعلل به وهو عدم نجاسة الهرة، فإنه حكم ثابت في قوله ﷺ: "الهرة ليست بنجسة" معلّل بالطواف، فعلة عدم نجاستها هي الطواف كما قال ﷺ: (إنما هي) أي الهرة (من الطوافين) أي ذكور الطوافين (والطوافات)، فهذه الجملة وقعت موقع التعليل، فالحاصل أن علة ولاية النكاح عندنا الصغر، فهو موافق لوصف الطواف الذي علّل به النبي ﷺ عدم نجاسة الهرة لكونهما مندرجين تحت جنس واحد وهو الضرورة، فكما أن الطواف في الهرة صار علة لعدم نجاسة الهرة للضرورة، وهي ههنا تعذّر الاحتراز وصون الأواني عنها، فكذا الصغر في ولاية النكاح صار علة الولاية للضرورة وهي هنا العجز، فهذا التعليل موافق لتعليله ﷺ، فكما أن في تعليله ﷺ وصف الطواف ملائم لحكم عدم النجاسة، فكذا وصف الصغر ملائم للولاية، فكلا الوصفين صالحان لأن ينسب إليهما الحكم، وهذا معنى الملائمة.

العمل بالوصف بأن يجعل علة للحكم في الأصل ويثبت به الحكم في الفرع. قبل الملائمة التي مرّ ذكرها آنفاً، وهي الشرط الأول للوصف، فبعدها يتوقّف الوصف على الشرط الثاني عند أبي حنيفة ؒ وهو التأثير كما سيجيئ بيانه، وعلى الإخالة عند الشافعي ؒ، وسرّه ما ذكرت آنفاً، فتذكره.

امر شرعيّ لأن العلل الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها إنما يتعرّف صحتها من جانب الشرع إذ كانت موافقة للعلل المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى، كيف يعمل بالوصف؛ لأن هذا المعنى أي الملائمة في الوصف بمنـــزلة الصلاحية للشاهد، وبدون الصلاحية لايقبل شهادة، فكذا ههنا.

وإذا ثبت الملائمة لم يجب **العملُ به** إلا بعد العدالة **عندنا**، وهي الأثر؛ لأنه يحتمل الردّ مع **قيام الملائمة**، فيتعرّف صحته بظهور أثره في **موضع من المواضع**، ....
التي هي تأثير أي الوصف من الشارع

العمل به: أي بالوصف الصالح، بل يجوز بمعنى إن عمل به نفذ العمل. **عندنا**: وأما عند أصحاب الشافعي ﷺ فلايجب العلم بعد الملائمة إلا بالإخالة*، وذلك لأنه لايجب لقاضي أن يقضي بشهادة رجل صالح لشهادة مستور الحال مالم يظهر ديانته. نعم إن قضى جاز فكذا الحال في الوصف، فلايجب أن يعمل به ما لم يظهر عدالته. **قيام الملائمة**: كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية، وهي كونه عاقلاً بالغاً حراً مسلماً؛ إذ بعض من العقلاء الأحرار المسلمين البالغين فاسق، فهو مردود الشهادة، فكذا بعض الأوصاف صالح لأن يجعل علة للحكم، ولكنه غير مقبول عند الشارع؛ إذ الوصف لايكون علة بنفسه بل بجعل الشارع.
موضع من المواضع: وهو أن يثبت بنص أو إجماع كون الوصف علة لحكم، وهذا يكون على أربعة أنواع: الأول أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين سؤر الهرة، فإنه ثبت بقوله ﷺ كون الطواف علة لعين ذلك الحكم، وهو عدم نجاسة سؤر الهرة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر، فإنه ظهر كونه علة في ولاية المال بالإجماع، وولاية المال جنس لحكم النكاح فيصح جعل الصغر علة في ولاية النكاح أيضاً بسبب المجانسة. والثالث أن يظهر أثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم ثبت كونه علة لإسقاط الصلاة بالنص، والجنون جنس للإغماء، فلما ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلاة، فصحّ جعل الإغماء أيضاً علة لسقوطها. والرابع أن يظهر أثر جنس الوصف في جنس ذلك الحكم كمشقة السفر، فإنه ثبت بالنص كونها علةً لسقوط الركعتين، فالمشقة جنس للحيض، وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلاة، فلاعتبار المجانسة صحّ جعل الحيض علةً لسقوط الصلاة وإن ثبت الحكم وهو سقوط الصلاة عن الحائض بالقرآن؛ لأنه لم يثبت بنص وإجماع كون الحيض علة لسقوط الصلاة، فهو إنما يجعل العلة باعتبار جنسه وهو المشقة، وكلامنا في تعين العلة بنص وإجماع لا في إثبات الأحكام، وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النص الذي ثبت فيه الحكم كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة الهرة فعينيته لهذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم أو في غيره كالسكر، فإنه علة لحكم حرمة الخمر، فحرمة الخمر ثبت من القرآن.
وأما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن بل من بعض الأحاديث، كقوله ﷺ: "كل مسكر حرام"، [الترمذي، رقم:٤٣٤٣] وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص أو الإجماع بأن يقول: هذا حرام لأجل هذا، أو لأنه كذا، أو علته كذا، أو بالإشارة والكناية بأن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعيدا، =

* **الإخالة**: الإخالة عند الشافعية تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين العلم من ذات الأصل، لا بنص ولا بغيره، والحاصل بمجرد وقوع خيال عليته في قلب المجتهد بغير نظر إلى نص وشاهد آخر يحكم بعليته.

كأثر الصغر في ولاية المال، **وهو** نظير **صدق الشاهد** يتعرّف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه. ولما صارت العلة عندنا **علة بالأثر** قدّمنا على القياس **الاستحسان الذي** هو القياس الخفيّ إذا قوي أثره.

[تقديم القياس على الاستحسان]

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره، وخفي فساده؛ **لأن العبرة** لقوة الأثر، وصحته دون الظهور. وبيان **الثاني في من تلا آية السجدة** ..

= فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد والنظائر. والأمثال في كتب الأصول كثيرة، فعليك بالرجوع إليها، هذا تشريح الكلام، وأما تحقيق الحقّ فلايسعه هذا المقام. **كأثر الصغر إلخ**: هذا قسم ثان للتأثير كما مرّ.

وهو: أي معرفة صحّة الوصف بظهور الأثر. **صدق الشاهد**: فكما أن صدق الشاهد بعد الصلاحية يعرف بسبب كفّه عن المعاصي والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده، فكذا صحة الوصف في كونه علةً للحكم بعد الملائمة إنما يتعرف بالتأثير، أي بظهور أثره بنص وإجماع في موضع من المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده. ولما كان يرد أن القياس حجة شرعية والاستحسان أمر لم يعرفه سوى أبي حنيفة رحمه الله وقد يترك الحنفية القياس بالاستحسان، وهل هذا إلا ترك الدليل الشرعي في مقابلة غير الشرعي، فأشار إلى دفعه فقال: ولما صارت إلخ.

علة بالأثر: لا بالإخالة والطرد كما ذهب إليه غيرنا. **الاستحسان الذي إلخ**: في اللغة عدّ الشيء حسناً، تقول: استحسنته كذا أي اعتقدته حسناً. وفي اصطلاح الأصول: هو القياس الخفي إذا قوي أثره؛ لأن الاعتبار لقوة الأثر وضعفه، لا لظهوره وخفائه؛ إذ ربما يكون بعض الأشياء ظاهراً وبعضه خفياً، ولكن يرجح الخفي على الظاهر إذا كان قوياً، كالآخرة مع أنها باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب القوة، وهي البقاء والدوام. ففي هذا إشارة إلى أن الاستحسان ليس بخارج من الحجج الأربعة بل هو أقوى نوعي القياس، وإنما قدّمه على القياس بقوة أثره، فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعي بغير الشرعي؛ لأنه الدليل الشرعي بل أقوى من القياس الذي هو دليل شرعيّ، ولا أنا عملنا بسوى الأدلة الأربعة؛ لأنه داخل فيه، والضابطة في تقدّم أحدهما على الآخر هذا: وقدمنا إلخ.

وقدّمنا القياس إلخ: وإن كان في ظاهره فساد. **لأن العبرة إلخ**: دليل على الأمرين: أحدهما تقديم الاستحسان على القياس، والثاني تقديم القياس على الاستحسان. **الثاني**: من هذين الأمرين.

من تلا آية السجدة إلخ: حاصله أن المصلّي إذا قرأ آية السجدة بين الصلاة وأراد أن يؤدّي السجدة في الركوع بأن نوى التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة، كما هو المعروف بين الحفاظ، فيجوز قياساً. =

في صلاته أنه يركع بها قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وخرّ راكعاً وأنابَ﴾، وفي الاستحسان لا يجزئه؛ لأن الشرع أمرنا بالسجود والركوع **خلافه** كسجود الصلاة، **فهذا** أثر ظاهرٌ (أي لايكفي) (وهو غاية التعظيم)، فأما **وجه القياس** فمجاز محض لكن القياس أولى (من الاستحسان) **بأثره الباطن**. بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قربةً مقصودة حتى **لايلزم بالندر**، وإنما المقصود مجرّد **ما يصلح تواضعاً**، (أي لم يجب قربة بعينه) ....

= وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهات في الخضوع، ولذا أطلق اسم الركوع على السجود في تلك الآية، وذلك* لأن الخرور وهو أن يقع على الأرض لايتحقّق في حالة الركوع بل في حالة السجدة، فظهر أن المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة، فلما ثبت أن الركوع والسجود متشابهان في الخضوع، والمقصود في سجود التلاوة هو الخضوع، فيجوز الركوع قياساً على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما.

خلافه أي دونه في التعظيم، ولهذا لاينوب أحدهما مقام الآخر في الصلاة، فكذا في سجدة التلاوة، وإلى هذا أشار بقوله: "كسجود الصلاة لايتأدّى بالركوع" إلخ. **فهذا** أي كون الركوع غير السجود وعدم كفاية أحدهما عن الآخر أثر ظاهر في بادي النظر، وأما بنظر دقيق ففيه فساد، ولهذا رجّح القياس عليه، وأما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف، ولذا سمّي القياس المقابل له بالاستحسان، وإليه أشار بقوله: فأما إلخ.

وجه القياس أي وجه ضعف القياس في بادي النظر "فمجاز محض" أي ثبوته بالمجاز؛ لأنه تعالى أقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب، والمجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف، وقد كان بناء القياس على المجاز، وبناء الاستحسان على الحقيقة، فهذا وجه ظهور أثر الاستحسان وفساد القياس في بادي الرأي.

بأثره الباطن والحاصل إن كان القياس في بادي الرأي فاسداً والاستحسان صحيحا لكن بالنظر الدقيق القياس أولى من الاستحسان؛ لأن اثر القياس في الباطن قويّ، وأثر الاستحسان ضعيف، فبيّن الأول بقوله: "بيانه" أي بيان أثر الباطن للقياس. **لايلزم بالندر** فلو كان قربة مقصودة لوجب بالندر، فهذا دليل على كونه غير قربة مقصودة. **ما يصلح تواضعا** ليتميّز المطيع المنقاد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود، منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (الرعد:١٥)، ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ﴾ (الحج:١٨)، أي يتواضع له أهل السماء والأرض، فعلم أن المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع.

---

* **وذلك**: أي كون المراد من الركوع في آية السجدة.

والركوع في الصلاة يعمل **هذا العمل** بخلاف **سجود الصلاة** والركوع في **غيرها**، فصار الأثر الخفيّ مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي، **وهذا**
كما هو في القياس المذكور — كما هو في الاستحسان المذكور
قسم عزّ وجوده.

[المستحسَن بالقياس الخفي]

وأما **القسم الأول** فأكثر من **أن يحصى**. **ثم المستحسن** بالقياس الخفي يصحّ **تعديته**،

هذا العمل: أي يحصل منه هذا المقصود، فيجوز أن ينوب أحدهما مناب الآخر، فجاز الركوع مقام السجود بنية السجود لاشتراك العلة وهي التواضع، فهذا أثر باطن للقياس، وأما ضعف باطن الاستحسان فبيّنه بقوله: بخلاف إلخ. **سجود الصلاة**: بل هو قربة مقصودة حتى تلزم بالنذر، فلما كان قربة مقصودة فلايتأدّى بغيره. **غيرها**: أي الصلاة، حيث لاينوب عن سجود التلاوة، وحاصله أن قياسكم لسجود التلاوة على سجود الصلاة حيث قلتم: "كما لايتأدى سجود الصلاة بغيره" فكذا سجود التلاوة لايتأدى بغيره من الركوع، وكذا قياسكم الركوع في الصلاة على الركوع في غير الصلاة حيث قلتم: "كما أن الركوع في غير الصلاة لاينوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع في الصلاة ينبغي أن لاينوب عنها" فاسد في إمعان النظر وإن كان في بادي الرأي صحيحا، ووجه الفساد أن السجود في الصلاة قربة مقصودة، وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف، فكيف يصحّ أن يقاس أحدهما على الآخر في عدم أداء السجود بغيره، وإن الركوع في غير الصلاة ليس بعبادة، والركوع في الصلاة عبادة، والشرط فيما يتأدّى به السجود أن يكون عبادة، فكيف يصحّ أن يقاس أحد الركوعين على الآخر في عدم أداء سجود التلاوة به. **وهذا**: أي ترجيح القياس على الاستحسان.

القسم الأول: وهو أن يترجّح الاستحسان على القياس. **أن يحصى**: فمن شاء أن يطلع على أمثلته فليرجع إلى الهداية، فإنه مملوّ من هذا القسم، فلذا ما أوردنا مثالاً له. اعلم أن الاستحسان دليل يعارض القياس الجليّ، والدليل المعارض للقياس الجلي نص وإجماع وضرورة وقد يكون قياس خفيّ، فمثال في الأول: الاستحسان بالأثر، وفي الثاني: الاستحسان بالإجماع، وفي الثالث: الاستحسان بالضرورة، وفي الرابع: الاستحسان بالقياس، وكما يثبت بالقياس الجليّ حكم شرعي يثبت بكل واحد من تلك الأقسام الأربعة، لكن الحكم الثابت بالقياس الخفي يتعدى إلى غيره، وأما الحكم الثابت بتلك الأقسام فقد يتعدّى وقد لا، فأراد المصنف أن يبيّن المتعدّي وغير المتعدي، فقال: **ثم المستحسن**: بالفتح وهو الحكم الثابت بالاستحسان. **تعديته**: إلى غيره؛ لأنه قياس من كل وجوه، غير أن أثره القويّ خفي.

بخلاف المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة، **كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض** والآبار والأواني. **ألا ترى أن الاختلاف** في الثمن قبل قبض المبيع لايوجب يمين البائع قياساً؛ **لأنه المدعي**، ويوجبه استحساناً؛ لأنه ينكر وجوب التسليم
(البائع) (أي تسليم المبيع)
بما ادّعاه المشتري ثمناً، ....

بخلاف المستحسن بالأثر إلخ: فإن الحكم الثابت من كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة في مقابلة القياس الخفيّ لا يتعدّى إلى غيره؛ لأنه غير معقول بعلة حتى يصحّ التعدية باشتراك العلة، بل هو معدول عن القياس، ثابت بالنص والإجماع والضرورة.

كالسلم: مثال للاستحسان بالأثر؛ لأن القياس يأبى عن بيع السلم؛ لأنه بيع المعدوم، ولكنه ثبت بالنص، وهو قوله ﷺ: "من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم".[البخاري، رقم ٢٢٤٠] فلايصحّ تعديته حتى يجوز بيع المعدوم في غير ذلك قياساً على السلم. **والاستصناع**: مثال للاستحسان بالإجماع، فإنه انعقد الإجماع على جواز الاستصناع، وهو أن يأمر إنساناً ليخيط له القميص مثلاً بكذا، ويبين صفته ومقداره، ولايذكر له أجلاً ويسلّم الدراهم أولاً، والقياس يأباه؛ لأنه بيع المعدوم حقيقةً وهو معدوم وصفاً، ولا يجوز بيع المعدوم إلا بعد تعيينه حقيقةً أو ثبوته في الذمة، فأما ما هو معدوم من كل وجه فلايجوز بيعه، ولكن الأمة تركوا القياس وأجمعوا على جوازه من غير نكير، فهذا حكم ثبت بالإجماع مخالفاً للقياس، فلايجوز تعديته.

وتطهير الحياض إلخ: مثال للاستحسان بالضرورة، فإن الحوض والبئر والآنية إذا تنجّست طهرت بإخراج الماء الموجود في الحوض وصب الإناء، فتطهر هذه الأشياء ثبت بالضرورة المحوجة لعامة الناس إلى ذلك، وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب، ولكن القياس يأبى تطهير تلك الأشياء؛ لأن إخراج كل الماء بحيث لايبقى قطرة، وصب الماء على الحوض والبئر بعد ذلك للتطهير كما يصب على الثوب وغيره عسيرٌ جداً، فلا بدّ أن يدخل فيهما الماء للتطهير، وبهذا لا يحصل الطهارة؛ لأن الماء الداخل في الحوض والذي نبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس، وكذا الدلو يتنجّس بملاقاة الماء، ولايزال يعود وهي نجسة، وعلى هذا قس الإناء، فهذا استحسان بالضرورة، فلا يجوز تعديته. **ألا ترى أن الاختلاف إلخ**: تأييد لقوله: والمستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته، وحاصله إذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائع: بعت بمائتين، وقال المشتري: بمائة، فالقياس أن لايحلف البائع.

لأنه المدّعي: يدعي على المشتري زيادة الثمن، واليمين لاتجب على المدّعي. **بما ادّعاه إلخ**: والحاصل: القياس يقتضي يمين المشتري فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن، والاستحسان يقتضي أن يتحالفا؛ لأن المشتري أيضا يدّعي عليه وجوب المبيع بمقدار أقل، والبائع ينكر، فيكونان مدعيَين من وجه ومنكرين من وجه، فيجب الحلف عليهما، وبعد الحلف يفسخ القاضي البيع.

وهذا حكم تعدّى إلى **الوارثين والإجارة، فأما بعد القبض** فلم يجب به يمين البائع إلا بالأثر، بخلاف القياس عند أبي حنيفة رحمه الله. فلم يصح تعديته.

وهذا حكم أي وجوب التحالف عليهما وفسخ البيع بعده ثبت بالقياس الخفيّ. **الوارثين** بعد موت البائع والمشتري، فإنه إن اختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضي البيع، كما كان يفسخ في المورثين. **والإجارة** أي يتعدّى حكم البيع إلى الإجارة إذا اختلف المؤاجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل استيفاء المستأجر المنفعة، يتحالف كل واحد منهما، وتفسخ الإجارة بدفع الضرر، هذا كله قبل القبض.

فأما بعد القبض الخ يعني إذا اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقدار الثمن فقال البائع: بعت بمائتين، وقال المشتري: اشتريت بمائة، فحينئذ القياس أن يجب اليمين على المشتري فقط؛ لأنه منكر لوجوب الزيادة، ولايدّعي على البائع شيئاً؛ إذ المبيع في يده لكن الأثر وقوله ﷺ: "إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادّا". [البخاري، رقم ٢٢٢] يقتضي التحالف بينهما؛ إذ لفظ "التراد" يشير إلى جريان التحالف بعد القبض؛ إذ التراد لايتصور إلا بعد القبض، فهذا استحسان بالأثر، فلا يتعدّى حكمه عند الشيخين إلى الوارثين إذا اختلفا بعد موت المورثين، فكان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف؛ لأنه بعد القبض ثبت بالأثر مخالفاً للقياس، فيقتصر على مورده، ولا إلى المؤاجر والمستأجر إذا اختلفا بعد قبض المعقود عليه خلافاً لمحمد رحمه الله، فإن عنده يجري التحالف في جميع هذه الصور.

اعلم أنه اختلف العلماء في العلة المخصصة، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وكثير من العراقيين والإمام مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة: جاز أن تكون العلة مخصّصة بأن يوجد الوصف الذي نسمّيه علة في بعض المواضع، ولايوجد الحكم لمانع؛ لأن العلة الشرعية أمارة على الحكم بجعل الجاعل ونصبه لا موجبة بنفسها، فيجوز أن لاتكون في بعض المواضع أمارة كالغيم الرطب، إنه أمارة على المطر وقد لا يوجد المطر ويوجد الغيم، وهذا لايقدح في كونه أمارة. وقال أكثر مشايخ الحنفية قديماً وحديثاً وهو أظهر قولي الشافعي وهو المختار عند المصنف: لا يجوز؛ لأنه لا يخلو: إما أن يتخلّف الحكم عن العلة لمانع أو لا، والثاني باطل لا يخفى بطلانه، والأول أيضا باطل؛ لأن علل الشرع أمارات وأدلة على أحكام الشرع، بمعنى أينما وجد العلة كانت موجبة للحكم ودليلا عليه، فإذا تخلّف الحكم عنها كان مناقضة. ولما أجاز بعض مشايخنا تخصيص العلة وقال: هذا مذهب علمائنا الثلاثة مستدلاً بالاستحسان، فإن عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقاً، وهو قول بتخصيص العلة؛ لأن القياس ثبت في صورة الاستحسان الذي هو قياس خفيّ في مقابلة القياس الجليّ، فإذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصّصت العلة الموجودة في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لمانع، وهل هذا إلا تخصيص العلة الذي هو عبارة عن تخلّف الحكم عن العلة في بعض الصور لمانع، فردّ المصنّف بقوله: ثم الاستحسان إلخ

[الاستحسان ليس من باب خصوص العلل]

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل؛ **لأن الوصف** لم يجعل علة **في مقابلة النص** والإجماع والضرورة؛ لأن في الضرورة إجماعاً، والإجماع **مثل الكتاب والسنة**، وكذا إذا عارضه **الاستحسان** أوجب عدمه، فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع **قيام العلة**، **وكذا** نقول في سائر **العلل المؤثّرة**.

[فعل الناسي عفوٌ]

وبيان ذلك في قولنا في الصائم ....

ثم الاستحسان إلخ حتى يصحّ الاستدلال به. **لأن الوصف** الذي هو علة بحسب الظاهر في القياس المذكور. **في مقابلة النص إلخ** والاستحسان يتحقّق بالنص والإجماع والضرورة، وفي مقابلة تلك الأمور لا عبرة للقياس؛ إذ من شروط صحّته عدم النص، فإذا كان الاستحسان بالنص، فكيف يعتبر في مقابلة القياس بفوت شرطه، فإذا فات الشرط فات المشروط، وهو القياس هنا، فإذا فات القياس فأين العلة في القياس، وكذا لايصحّ القياس في مقابلة الضرورة. **مثل الكتاب والسنة** فكما لايصحّ القياس في مقابلة الكتاب والسنة؛ لأنهما نصّان، فكذا لايجوز في مقابلة الإجماع والضرورة؛ لأنهما في حكم النص، ولما كان يرد أن الاستحسان كما يثبت بالنص والإجماع والضرورة يثبت بالقياس أيضا، فهذا جوابكم في الاستحسان الثابت بالأمور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس أشار المصنف إلى دفعه بقوله: وكذا إذا عارضه إلخ.

الاستحسان. الذي المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم، فكما لايصح القياس في مقابلة تلك الأمور الثلاثة كذا لايصح في مقابلة الاستحسان أيضا كما مرّ دليله آنفا، فحاصل الردّ أن الاستحسان ليس من باب خصوص العلل، أي ليس بدليل مخصّص للقياس، حتى يقال: إن عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لمانع بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مرّ بيانه آنفا، فإذا لم يصح القياس لايوجد العلة. **قيام العلة** كما توهّم بعض مشايخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان. **وكذا** أي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم هنا لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها.

العلل المؤثرة. التي تخلّف أحكامها في بعض المواضع من أن تخلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها لمانع، كما يقول أصحاب التخصيص. **وبيان ذلك** أي بيان أن عدم الحكم عندنا =

إذا **صبّ الماء في** حلقه: إنه يفسد صومه؛ لفوات **ركن الصوم**، ولزم عليه **الناسي**، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع **حكم هذا التعليل** ثمه لمانع، **وهو الأثر**، وقلنا نحن: **انعدم الحكم** لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب **إلى صاحب الشرع**، فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل **عفواً**، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات

أي من الناسي

ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا

أي عدم العلة — أي ما قلنا

الفصل فاحفظه وأحكمه، ففيه فقه كثير **ومخلص كبير**.

= بعدم العلة، وعندهم لمانع مع قيام العلة. **صبّ الماء إلخ** بالإكراه وهو ذاكر لصومه، أو في النوم.

ركن الصوم: وهو الإمساك عن وصول شيء المفطر إلى جوفه، ففساد الصوم حكم علته فوات ركن الصوم وهو الإمساك. **الناسي**: فإنه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة، وهو فوات الإمساك، ومع هذا لا يفسد صومه، فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوّز تخصيص العلة حسب رأيه.

حكم هذا التعليل: ثمه وهو فساد الصوم في الناسي. **وهو الأثر**: وهو قوله ﷺ: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه". رواه البخاري [رقم: ١٩٣٣] ومسلم [رقم: ٢٧١٦]، فعندهم امتنع الحكم لمانع مع قيام العلة. **انعدم الحكم**: وهو فساد صوم الناسي؛ لعدم هذه العلة، لا أن العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي، ومع هذا لم يوجد الحكم، وهو فساد الصوم لمانع، وإنما قلنا: العلة معدومة.

إلى صاحب الشرع: كما قال ﷺ: "إنما أطعمه الله وسقاه" [البخاري، رقم: ١٩٣٣]، فالنبي ﷺ نسب الإطعام والسقية إلى الله تعالى، وهو صاحب الحق. **عفواً**: فكأنه لم يأكل، وإنما تنعدم العلة وهي الأكل بهذا الاعتبار، فبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم.

ومخلص كبير: من جميع ما يرد علينا من مواضع خصوص العلل. لما فرغ المصنف ؒ عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه أي الأثر المرتّب عليه.

[حكم القياس]

وأما حكمه فتعدية حكم النص (مثل حكم النص) إلى ما (أي فرع) **لا نصّ فيه**، ليثبت (أي حكم الأصل) فيه **بغالب الرأي** على احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لازم للتعليل **عندنا**، **وعند الشافعي** رحمه الله هو (أي التعليل) صحيح **بدون التعدية**، حتى جوّز التعليل **بالثمنية**، واحتجّ (هذا الفريق على صحتها) **بأن هذا** لما كان من جنس **الحجج** وجب أن يتعلّق به **الإيجاب كسائر الحجج**.

لا نص فيه: ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي؛ إذ من شروط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه. **فيه**: أي فيما لا نص فيه وهو الفرع. **بغالب الرأي إلخ**: وإنما قال: "بغالب الرأي"؛ لأن القياس من الأدلة الظنّية دون القطعية وإن كان وجوب العمل به بطريق اليقين. وفي قوله: "على احتمال الخطأ" إشارة إلى مذهب منصور ومستند جمهور، وهو أن كل مجتهد يخطئ ويصيب. **عندنا**: أي عند عامّة المتأخرين، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبد الله البصري من المتكلّمين، حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلاً، فالقياس والتعليل عند هؤلاء مترادفان.

وعند الشافعي رحمه الله: بل عند جمهور الفقهاء والمتكلّمين وبعض أصحابنا وأحمد بن حنبل وأبي الحسن البصري وعبد الجبار والقاضي أبي بكر الباقلاني. **بدون التعدية**: فالتعليل عندهم أعمّ من القياس، والقياس نوع منه؛ لأن التعليل على قسمين، فإن كان العلة فيه متعدّية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياساً، وإلا فهو تعليل محض أي مجرد عن التعدية، وتسمّى العلة علة قاصرة، فإن كانت هي منصوصة أو مُجمعاً عليها فلا خلاف في صحّتها عند الفريقين، وإن كانت مستنبطة كالثمنية في النقدين لحرمة الربا عند الشافعي رحمه الله، فهي عند الفريق الأول غير صحيحة، وعند الثاني صحيحة.

بالثمنية: فعند الفريق الثاني علة حرمة بيع الدرهم بالدرهمين الثمنية، وهي مخصوصة في النقدين أي الذهب والفضة، حتى إن ثبت الثمنية في غيرهما لايحرم البيع بالتفاضل، فهي غير متعدّية. **بأن هذا**: أي التعليل بالعلّة القاصرة المستنبطة. **الحجج**: الشرعية التي بها يتعلق الأحكام الشرعية. **الإيجاب**: أي إثبات الأحكام مطلقاً سواء تعدّى إلى الفرع أو لم يتعدّ. **كسائر الحجج**: الشرعية من الكتاب والسنة، فالحكم يثبت بهما سواء كانا خاصّين أو عامّين.

---

* **مثل**: وإنما قدّرنا لفظ المثل؛ لأن تعدية عين حكم الأصل غير ثابت؛ لأن الشيء متى تعدّى عن محله فرغ محله الأول عنه، وحكم النص يبقى بعد التعليل كما كان، ولا يفرغ.

ألا ترى أن دلالة كون الوصف علةً لايقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف. وجه قولنا: أن دليل الشرع لا بدّ، وأنْ يُوجبَ علماً أو عملاً، وهذا لا يوجب **علماً**، ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بالنص، والنص **فوق التعليل**، فلا يصحّ (لئلا يكون عبثا) (التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة) قطعه **عنه**، فلم يبق للتعليل حكم (أي في الأصل) **سوى التعدية**. **فإن قيل**: التعليل بما لايتعدّى يُفيدُ (أي عدوى الحكم) اختصاص حكم النص به. قلنا: هذا يحصل **بترك التعليل**، على أن التعليل بما لايتعدّى **لايمنع التعليل بما يتعدّى**، فتبطل **هذه الفائدة**.

ألا ترى أن دلالة إلخ تأييد على مطلوبه، حاصله أن كون الوصف علةً للحكم أمر يثبت من التأثير والتعديل وغيره من الأمور، وكونه متعدّيا أو غير متعد أمر آخر ينشأ من كونه عامّاً أو خاصاً، فالتأثير والتعديل وغيره من الدلائل الدالّة على كون الوصف علةً للحكم لايقتضي أن يكون متعدّيا، بل التعدية إنما يعرف من كونه عامّاً، فإذا دلّت الدلائل على كون الوصف علة للحكم فينبغي أن يحكم على صحته، سواء تعدّى أو لم يتعدّ؛ لأنه أمر آخر، لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود الشرائط.

علما أي يقيناً لكونه دليلا ظنّيا بالاتفاق. **فوق التعليل** لأنه قطعيّ، فأي حاجة إلى أن يضاف حكم الأصل إلى التعليل الذي هو أضعف من النص مع وجود النص فيه. **عنه** أي عن النص وإيجابه إلى التعليل.

سوى التعدية فلو خلا عنها أيضا كما خلا عن العلم كان عبثاً وباطلاً. وأما العلة القاصرة المنصوصة فهي ليست على هذا التَّرْدَاد؛ لأنها مفيدة للعلم؛ إذ الشارع لما نصّ عليها فقد أفاد علماً بأنها هي المؤثّرة في الحكم، ولا فائدة أعظم منها. **فإن قيل**: منع على قوله: فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية، حاصله أنا لانسلّم الانحصار في هاتين الفائدتين، بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى، وهي إثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل المجتهد بالتعليل لتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به.

بترك التعليل لأن هذا الاختصاص كان ثابتاً قبل التعليل يفوت العموم الحاصل به، فبقي الخصوص على حاله.

لايمنع التعليل بمايتعدّى لأنه كما جاز أن يجتمع في الأصل وصفان متعديان، أحدهما أكثر تعدّياً من الآخر كذلك يجوز أن يجتمع فيه وصفان، أحدهما يتعدّى والآخر لا يتعدّى، فإذا علّل المجتهد بوصف غير متعدّ لايحصل الاختصاص به؛ لأن الوصف المتعدّي موجود فيه، فيجب عليه أن يعلّل بوصف متعدّ؛ لأنه أقرب إلى الاعتبار المأمور به من غير المتعدّي،=

[دفع العلل]

وأما دفعه فنقول: العلل نوعان، **طرديّة ومؤثرة**. وعلى كل واحد من القسمين **ضروبٌ من الدفع**.
أي دفع القياس المخالف — أي بطردية والمؤثرة

[العلل الطردية أربعة]

أما وُجُوْهُ دفع العلل الطردية فأربعة: **القول بموجب العلة، ثم الممَانَعَة،** ثم بيان **فساد الوضع**، ثم المناقضة. أما القول بموجب العلة فالتزام **ما يلزمه المعلّل بتعليله**، وذلك مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلايتأدّى **إلا بتعيّن النية**، ....
أي قول الشافعية

= فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما أثبتم الاختصاص فيه بوصف غير متعدّ بطل الاختصاص. هذه الفائدة التي قلتم بها، وهي اختصاص حكم النصوص. ولما فرغ عن الحكم شرع في بيان دفعه. طردية: والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، ووجوداً وعدماً عند البعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع. والاحتجاج بها غير صحيح عندنا، والشافعية رحمهم الله تحتجّ بها، ونحن بالعلة المؤثرة. وبدفع العلل الطردية على وجه يلجئ الشافعية إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع المؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الأصولي بتغيّر بعض القواعد وازديادها.

ومؤثّرة: والعلة المؤثّرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في جنس الحكم المعلّل بها. كطواف الهرّة ظهر كونه علة في سقوط حكم النجاسة في سؤرها بحديث صحيح كما مرّ بيانه، فتذكره. ضروب من الدفع: كما ستقف الآن إن شاء الله تعالى. القول بموجب العلة: أي تسليم ما يلزم من تعليل المستدلّ، ولهذا قدّم على غيره؛ لأنه أقطع للمناظرة. الممانعة: والنـــزاع فيها أقل بالنسبة إلى مادونها، فلهذا قدّمت على الغير.

فساد الوضع: ولما كان هذا أقوى دفعاً من المناقضة قدّم عليها. ما يلزمه المعلل بتعليله: مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه. الا بتعين النية: بأن يقول: بصوم غد نويتُ لفرض رمضان بأن ينوي لكل يوم، وقد أثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية، وهي الفرضية للتعين؛ إذ مهما توجد الفرضية توجد التعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة =

فيقال لهم: **عندنا** لا يَصحّ إلا بتعيّن النية، وإنما نجوّزه بإطلاق النية على أنه **تعيّن**.

لأنه موجب علة — أي بإطلاق نيته

[أقسام الممانعة]

وأما **الممانعة** فهي أربعة أقسام: ممانعة في **نفس الوصف**، وفي **صلاحه للحكم**، وفي **نفس الحكم**، وفي **نسبته إلى الوصف**.......................................

بالاستقراء — وثانيها الممانعة في — ورابعها ممانعة في

= والصلوات الخمس، فنحن نجيبهم بتسليم موجب العلة فنقول: نعم الفرضية علة متعيّن، وتعيين موجبه، فنسلم التعين في كل فرض، كما أشار إليه المصنف.

عندنا: أيضا لايصحّ صوم رمضان تعيّن من جانب الشارع، والحاصل أنا سلّمنا أن مقتضى الفرضية وموجبها التعيّن، ولكن التعين على نوعين، أحدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع، فأما فيما نحن فيه فالتعيّن من جانب الشارع موجود؛ لأنه قال: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان"، وهذا التعين يكفي، وأهل المناظرة لم يعتبروا ولم يدرجوا هذا القسم من الدفع في فن المناظرة؛ لأنه سطحيّ لا يبقى بعد تعيّن البحث حتى لو صرّح المستدلّ بمراده بأن يقول: المراد تعيّن العبد كان القول بموجب العلة لغوًا بل تـتعيّن الممانعة.

الممانعة: وهي منع السائل مقدّمات الدليل كلها أو بعضها بالتعيين والتفصيل، وهي تنجي أصحاب الطرد عن القول بالأثر؛ لأن السائل لما لم يسلّم قوله بلا دليل، وليس له دليل يقيمه السائل سوى بيان الأثر، فلامحالة يضطرّ الخصم إلى بيان الأثر ليمكنه الإلزام على السائل. نفس الوصف: بأن يقول السائل: لانسلّم أن الوصف (الذي تدّعيه أيها المستدلّ أنه علة للحكم) موجود في المتنازع فيه، كأن يقول المستدلّ: إن مسح الرأس مسح فيسنّ تثليثه كالاستنجاء، فيدفع بالمنع بعدم تحقّق العلة في المقيس عليه وهو الاستنجاء هنا، فيقول السائل: لانسلّم أن المسح الذي تدّعيه أنه علة للتثليث موجود في الاستنجاء، فإن الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية، والمسح ليس بتطهير لهذه النجاسة.

صلاحه للحكم: بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف: لانسلّم أن هذا الوصف صالح للعلية، كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر: "إنها بكر جاهلة بأمر النكاح لعدم الخلط بالرجال، فيولى عليها"، فالعلة عنده وصف البكارة، فنحن نقول: لانسلّم أن وصف البكارة صالح لعلية هذا الحكم؛ لأنه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بل الصالح ها هو الصغر. وثالثها الممانعة في نفس الحكم: بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية: إنا لانسلّم أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر، كقول الشافعية في إثبات تثليث مسح الرأس: "إنه ركن في الوضوء، فيسنّ تثليثه كالوجه"، فالعلة عندهما الركنية، والحكم التثليث، =

[فساد الوضع]

وأما **فساد الوضع** فمثل تعليلهم؛ لإيجاب الفرقة **بإسلام أحد الزوجين، ولإبقاء** النكاح مع ارتداد أحدهما، ....

أي تعليل الشافعية

= فنحن نقول: لانسلّم أن الحكم هو التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض، فلما استوعبت الوجه في الفرض صير الإكمال إلى تثليث غسله، ولما لم يستوعب الرأس في المسح؛ لأن فرض المسح بمقدار ربع الرأس عندنا، ومسح الشعرة عندهم صير إكمال المسح إلى الاستيعاب لا إلى التثليث، فيكون السنة هو دون التثليث.

وفي نسبته إلى الوصف: بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته للعلية ووجود الحكم: لانسلّم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر، كما نقول في المسألة المذكورة: لانسلّم أن التثليث في الغسل منسوب إلى الركنية بأن تكون هي علة للتثليث، بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة، فإنهما ركنان في الصلاة، ولايسنّ تثليثهما، وبالمضمضة والاستنشاق في غير الصلاة حيث يسنّ تثليثهما، وإنهما ليسا بركنين في الوضوء.

فساد الوضع: وهو كون الوصف في نفسه آبياً عن الحكم ومقتضياً لضده بأن يثبت بنص أو إجماع كونه علة لنقيض هذا الحكم، فإذا أورد على المستدلّ هذا السؤال يضطرّ إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان الملائمة والتأثير في القياس.

بإسلام أحد الزوجين: فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين، فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة بمجرّد الإسلام من غير توقف على قضاء القاضي، وانقضاء العدة كردّة أحدهما، وإن كانت مدخولا بها فبعد مُضيّ ثلاث حيض. فقد جعلوا الإسلام علة الفرقة، ونحن نقول: هذا في وضعه فاسد، فإن الإسلام لايصلح أن يكون علة الفرقة؛ لأنه عُرف عاصماً للحقوق لا رافعاً لها، فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقي النكاح بينهما كما كان، وإلا تضاف الفرقة إلى الإباء لا إلى الإسلام، والإباء يصلح أن يكون علة الفرقة.

ولإبقاء إلخ: عطف على "لإيجاب الفرقة" أي ومثل تعليلهم لإبقاء النكاح إلخ، إذا ارتدّ أحد الزوجين - والعياذ بالله العظيم - فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة في الحال اتفاقاً، وإن كانت مدخولاً بها فكذا عندنا خلافاً للشافعية، فعندهم لاتقع الفرقة حتى تنقضي عدتها، فتعليلهم (لإبقاء النكاح وقت ارتداد أحدهما إلى انقضاء العدة بأن هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف إياه وهو الردة، فوجب أن يتأجل إلى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق) فاسد في وضعه؛ لأنه تعليل لإبقاء الشيء مع ما ينافيه وهو الارتداد، فإنه مناف للنكاح؛ لأنه يبطل عصمة النفس والمال جميعاً، والنكاح مبنيّ على العصمة، وما كان الحكم يضاف إلى الحادث أبداً أو إلى آخر الأوصاف وجوداً، وفيما نحن فيه الردة حادث، أسندنا الفرقة إلى الردة، فإذا ثبت العلة ثبت المعلول، وهو الفرقة من غير توقف إلى انقضاء العدة، ولايذهب إلى الفهم أن الشافعية يجعلون الارتداد علة =

فإنه **فاسدٌ في الوضع**؛ لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق، والردة لاتصلح عفواً.
أي تعليلهم في الصورتين

[المناقضة]

وأما **المناقضة** فمثل قولهم في الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان، فكيف **افترقا** في النية؟
قول الشافعية في اشتراط النية
قلنا: هذا ينتقض بغسل الثوب **والبدن عن النجاسة**، فيَضْطرُّ إلى بيان **وجه المسألة**، وهو أن الوضوء **تطهير حكميٌّ**؛ لأنه لايعقل في المحل نجاسةٌ، فكان كالتيمّم في شرط النية **ليتحقّق التعبُّدُ**، ....
وإذا كان أمراً تعبدياً

= إبقاء النكاح، ولهذا قال المصنف: "مع ارتداد أحدهما" لا بسبب ارتداد أحدهما.

فاسد في الوضع إلخ لأن الإسلام لا يصلح قاطعا للحقوق في الصورة الأولى، والردة لاتصلح عفواً في الصورة الثانية، فإنه لو أبقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم أن تجعل الردة عفواً أي حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الأكل عفواً في حق الناسي، والردة لكونها غاية القبح لاتصلح أن تكون معفوّة.

المناقضة وهي تخلّف الحكم عن الوصف الذي ادّعى كونه علة، سواء كان التخلف لمانع أو لغير مانع، هذا عند من لم يجوّز تخصيص العلة؛ إذ التخصيص مناقضة عندهم، وعند من جوّزه هي تخلّف الحكم عن العلة التي ادّعى كونها علة لا لمانع، فإن كان التخلّف لمانع لايسمّى مناقضة عندهم، ويعبر عند أهل المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة، فهي مرادفة عندهم للمنع. افترقا أي لا تفترقان في النية، فإن كانت النية شرطاً في التيمم يجب أن يكون شرطاً في الوضوء أيضا؛ لأنهما طهارتان متساويتان، فكيف تشترط في أحدهما ولا تشترط في الآخر، فأجبنا عن هذا بطريق المناقضة. والبدن عن النجاسة فإنه أيضاً طهارة مشروطة للصلاة، فينبغي أن تفترض فيه النية أيضاً، فلو كانت علة النية هي الطهارة كما قلتم، فلم يتخلّف عنها الحكم؟ ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة، والحكم وهو النية متخلّف بالاتفاق، فلا بد أن يضطرّ الخصم حينئذ إلى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير، وإليه أشار المصنف بقوله: فيضطر إلخ. وجه المسألة أي المعنى الذي به يظهر الفرق ويندفع النقض.

تطهير حكميّ أي أمر تعبدّي غير معقول. ليتحقق التعبد إذ التعبّد موقوف على النية كالصلاة والصوم، بخلاف غسل الثوب والبدن عن النجاسة، فإنه طهارة حقيقية، وإزالة للنجس الحقيقيّ وهو أمر معقول لايحتاج إلى النية، فالحاصل أن علة النية الطهارة الحكمية لا مطلق الطهارة، فالحكم الذي هو النية هنا لم يتخلّف عن العلة وهي الطهارة الحكمية كالتيمم والوضوء مثله في كونه طهارة حكمية، فنقول في جوابه: الوضوء إنما يلزم =

فهذه **الوجوه** تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير.
لكي يحصل لهم الخلاص عنها

[دفع العلل المؤثرة]

وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة **إلا المعارضة**؛ لأنها لاتحتمل
أي العلل المؤثرة
المناقضة، وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو **السنة أو الإجماع**، **لكنه إذا تصوّر** مناقضة يجب دفعه من وجوه أربعة، ....

= بعد خروج النجس لزوال الطهارة؛ إذ البدن كله يتنجّس بخروج النجس أيُّ نجس كان، فهذا أمر معقول، فكان القياس أن يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس الذي كان أقل خروجاً بقي الحكم فيه على القياس كالمني، وأما ما كان أكثر خروجاً كالبول فاقتصر فيه على غسل الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه، دفعاً للحرج؛ لأن في غسل كل البدن بكل مرة حرجاً عظيما، فالاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، والوضوء ليس هذا الاقتصار حتى يعد أمراً غير معقول فيحتاج إلى النية، وأما نجاسة البدن بخروج النجس وإزالة الماء لها فأمر معقول لايحتاج إلى النية بخلاف التيمم، فإن التراب فيه ملوّث في نفسه غير مطهّر بطبعه، فلذا يحتاج إلى النية فيه. **الوجوه**: الأربعة إذا أوردت على العلل الطردية.

إلا المعارضة: فيه إشارة إلى أنه تجري فيها الممانعة، وهو ما قبلها هو القول بموجب العلة ولايجرى فيها ما بعد الممانعة، وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة.

السنة أو الإجماع: فكما أن الكتاب والسنة والإجماع لايحتمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع لاتحتملهما. مثال ما ظهر أثره بالكتاب كالخارج من البدن، فإنه علة للحدث، فظهر تأثيره في الحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ (النساء:٤٣)، ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف، فإنه علة لعدم نجاسة سؤر سواكن البيوت، فإنه ظهر تأثيره مرةً في سؤر الهرة لقوله ﷺ: "إنما هي من الطوّافين عليكم والطوّافات"، [الترمذي، رقم:٩٢]. ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع كالإتلاف، فإنه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة، فإن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، وحد السرقة إنما شرع زاجراً لا مُتلفاً بالإجماع، فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الإتلاف الممنوع إجماعاً، فتلك العلل لاتحتمل فساد الوضع أصلا بأن لاتصلح علة؛ لأنه ظهرت عليتها مرةً من الكتاب والسنة والإجماع، وأما المناقضة فإنها تتجه عليها صورة وإن لم تتجه حقيقةً. وإليه أشار بقوله **لكنه إذا تصوّر إلخ**: وهي الدفع بالوصف ثم =

كما نقول في **الخارج من غير السبيلين**: إنه نجس خارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كالبول، فيورد **عليه** ما **إذا لم يسلْ**، فندفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس خارج؛ لأن تحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دماً، فإذا زال الجلد كان **ظاهراً**

أي في مكانه — صار الدم ونحوه

لا خارجاً، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالةً، **وهو وجوب** غسل ذلك الموضع للتطهير **فيه** صار الوصف حجةً، من حيث أن وجوب التطهير في البدن باعتبار

هو الخارج النجس عنه

ما يكون منه لايحتمل الوصف بالتجزّي، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فانعدم

في غير المسائل

الحكم **لعدم العلة**، ....

= بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض، والتفصيل يأتي. فتطرة. فبعض النقوض يدفع بالمعنى الثابت بالوصف، وبعضه بغيره من الأقسام الأربعة. **الخارج من غير السبيلين إلخ** والخارج النجس عله للحدث، وقد ثبت تأثيره مرةً في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ **عليه**. أي على تعليل هذا بالنقض من قبل الشافعي رحمه الله. **إذا لم يسل**. أي لم يتجاوز المخرج فإنه نجس خارج وليس حدث، فقد تخلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهي خارج؛ لأن تحت كل جلده رطوبة وفي كل عرق دماً.

ظاهراً لا خارجاً فالحاصل أن الوصف الذي هو علة للحدث ليس بموجود في مادة التخلف، فإن العلة هي الخارج النجس، وما لم يسل ليس خارج بل هو باد. **ثم بالمعنى الثابت إلخ** أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة، وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم، فإذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة، فإذا لم يوجد العلة لا يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم أن وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان بسببه علة. **وهو وجوب إلخ**: لأنه يزيل خروج النجس الطهارة الحاصلة للبدن كله، فيجب أولاً غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله، ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعاً للحرج. **فيه**. أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع.

ما يكون منه. أي ما يخرج منه، لا ما يكون من خارج، فإن النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضع فقط. **لا يحتمل إلخ**. فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لا محالة. **لعدم العلة**: فكأنه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور، فلم يوجد الحكم وهو الحدث، لا أن العلة موجود والحكم متخلف كما قال الخصم.

ويورد عليه صاحب الجرح السائل **فندفعه** بالحكم **ببيان أنه** حدث موجبٌ للطهارة بعد خروج الوقت، **وبالغرض**؛ فإن غرضنا **التسوية** بين الدم والبول، وذلك حدث،
من هذا التعليل
فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت فكذلك **ههنا**.
في صورة سلس البول

ويورد عليه إلخ: عطف على قوله: "فيورد عليه ما إذا لم يسل"، والحاصل يورد علينا من جانب الشافعي رحمه الله في المثال المذكور نقضان، الأول ما دفعناه بطريقين، والثاني هو صاحب الجرح السائل، فإن ما يخرج من جرحه نجس خارج وليس بحدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجوداً.

فندفعه إلخ: أي ندفع بطريقين، الأول بوجود الحكم وعدم تخلّفه، بأن نقول: الحكم المطلوب ليس بمتخلّف عن العلة، وهذا الطريق قسم ثالث، والقسمان الأولان مرّ ذكرهما، والرابع سيجيء. **ببيان أنه إلخ**: يعني لانسلّم أن ما يخرج مثل جرح السائل ليس حدث بل هو حدث، ولكن تأخّر حكمه للضرورة إلى ما بعد خروج الوقت، ولهذا يلزم الوضوء بذلك الحدث بعد خروج الوقت.

وبالغرض: عطف على قوله: بالحكم، أي ندفعه ثانياً بوجود الغرض من العلة بأن نقول: فإن غرضنا إلخ.

التسوية إلخ: وإلحاق الفرع بالأصل وذلك حاصل، وإليه أشار بقوله: وذلك البول الذي جعلناه أصلاً.

ههنا: يعني الدم كان حدثاً، فإذا لزم صار عفواً، فحصل التساوي بين البول المقيس عليه والدم وما يخرج من بدن الإنسان، حيث يصير بسبب الدوام عفواً كالبول، وهذا قسم رابع، فتمّ أقسام دفع النقض. ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثّرة.

[أنواع المعارضة]

أما **المعارضة** فهي نوعان: **معارضة فيها** مناقضة، ومعارضة خالصة.
النوع الأول — النوع الثاني

[القلب]

أما المعارضة التي فيها مناقضة **فالقلب**، وهو نوعان، أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علةً، وهو مأخوذ من **قلب الإناء**، وإنما يصحّ هذا فيما يكون التعليل فيه **بالحكم**، مثل قولهم: الكفارُ جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيّبهم **كالمسلمين**. **قلنا: المسلمون** إنما يجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرجم ثيّبهم، ....

(قلب الصحيح — النوع من القلب — أي الشافعية)

المعارضة: وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدليل الأول بعينه فهو النوع الأول وإلا فهو النوع الثاني. معارضة فيها الخ: فمن حيث تدلّ على نقيض مدّعى المعلّل تسمّى معارضةً، ومن حيث أن دليله لم يصحّ دليلاً له، بل صار دليلاً للخصم تسمّى مناقضة لخلل في الدليل، ولما كان المعارضة أصلا فيه والنقض ضمنيّاً؛ لأن النقض القصدي لايرد على الدليل المؤثّر، سمّيت معارضة فيها المناقضة، لا مناقضة فيها المعارضة.

فالقلب: أي هي القلب في اصطلاح الأصول والمناظرة، والقلب تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها، بأن يجعل المعلول علةً والعلة معلولاً مثلا على مثال قلب الإناء.

قلب الإناء: أي جعل أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها، فإن العلة لكونها أصلاً كانت أعلى من الحكم، والحكم لكونه تبعا كان أسفل منها، وبهذا القلب يصير أعلى التعليل أسفله وأسفله أعلاه، فكان كقلب الإناء.

بالحكم: بأن يجعل المستدلّ حكم الأصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه إلى الفرع، وأما إذا كانت العلة وصفاً محضاً فلايقبل هذا النوع. كالمسلمين: والحاصل أن عندهم الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المحصنين من المسلمين يرجمون، وغير المحصنين يجلدون فكذا الكفار يجب أن يرجم المحصنون منهم ويجلد غيرهم، فجعلوا جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي، وعندنا لما كان الإسلام شرطاً للإحصان فالكفّار كلهم غير محصنين، فليس عليهم إلا الجلد، بكرهم وثيبهم فيه سواء، عارضناهم بالقلب.

قلنا المسلمون الخ: أعني لانسلّم أن الجلد علة للرجم في المسلمين، حتى يقال: إن الجلد يوجد في ثيبي الكفار، فيجب الرجم أيضاً بل الأمر بالعكس، وهو أن الرجم علة لجلد المائة في المسلمين، فلما احتمل الانقلاب =

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس، والثاني قلب الوصف شاهداً على المعلّل بعد أن كان **شاهداً له، وهو** مأخوذ من قلب **الجراب، فإنه** كان ظهره **إليك**، فصار **وجهه إليك**، إلا أنه لايكون إلا بوصف زائد فيه **تفسير للأول**.

من نفسه / أي ظهر الوصف / لكن

[الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان]

مثاله قولهم في صوم رمضان: **إنه صوم فرض، فلا** يتأدّى إلا بتعيين النية ....

أي الشافعية

= فسد الأصل وبطل القياس، فهذا القلب معارضة صورة حيث علّل السائل بتعليل يدلّ على خلاف حكم الذي أوجبه المعلّل، وهو رحم ثبيهم، وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم، بأنه لايصلح علة.

شاهدا له: أي للمعلل بأن جعل السائل وصف المعلل شاهداً بنفسه بعد أن كان شاهداً له. **وهو**: أي هذا القلب. **الجراب**: الجراب بالفتح والكسر توشه دان، والجراب إذا يقلب يجعل ظاهره باطناً وباطنه ظاهراً.

فإنه: الضمير للشأن أو للوصف وهذا أرجح. **إليك**: حيث كان شاهداً لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان إلى الخصم، وهو السائل حيث كان يحاجّه ويقابله، فإذا قلب بعده فصار وجهه إليك.

وجهه إليك: وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك يحاجّك عن خصمك، هذا إذا يراد من كاف الخطاب المعلّل، فإن يراد السائل كان معناه: كان ظهر الوصف إليك يا أيها السائل حيث كان معرضا عنك، كمن يذهب معرضاً عن رجل يصير ظهره إليه، فحينئذ كان الوصف شاهداً عليك، فإذا قلب صار مقبلاً إليك ومُعرضاً عن المعلّل، فحينئذ صار شاهداً على المعلل، فهذا القلب معارضة من حيث إنه يدلّ على خلاف مدّعى الخصم، وفيه مناقضة من حيث أن دليله لم يدلّ على مدّعاه، وأهل المناظرة يسمّونه بالمعارضة بالقلب.

تفسير للأول: أي هذا النوع من القلب لايتحقق إلا بوصف زائد على وصف المعلّل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الأول، لا أنه تغيير له، فاندفع مايتوهّم وروده من أن القلب لايتحقق إلا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف، فإذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة، فيكون هذا تعليق الحكم بعلة أخرى، فيكون معارضة محضة غير متضمّنة للإبطال، فإذا قال: هذه الزيادة تفسير للوصف الأول لا تغيير له فاندفع.

مثاله: أي هذا النوع من القلب. **إنه صوم فرض إلخ**: فجعلوا الفرضية علة التعيين، فعارضناهم بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين.

كصوم القضاء، فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغني عن تعيين النية بعد **تعينه كصوم القضاء**، لكنه إنما يتعيّن بعد الشروع، وهذا **تعيّن** قبل الشروع. وقد تقلب

أي صوم القضاء — في الصوم — أي صوم رمضان

العلة من **وجه آخر**، وهو ضعيف. مثاله **قولهم**: هذه **عبادة لايمضى في فاسدها**،

من فسد — أي النوافل

فوجب أن لايلزم بالشروع **كالوضوء**، فيقال لهم: **لما كان كذلك** وجب...

في الجواب

تعينه: من جانب الشارع. كصوم القضاء: فإنه يحتاج إلى تعيّن واحد فكذا صوم رمضان، فهما سويّان في ذلك. تعيّن إلخ: من جانب الشارع حيث قال: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان"، فصوم رمضان وصوم القضاء سويّان في أنه لايحتاج إلى تعين آخر بعد تعين، لكن رمضان لما كان متعيّنا من قبل الشارع فلايحتاج إلى تعيّن العبد، وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج إلى تعين العبد. وحاصل المقام أن أصحاب الشافعي رحمه الله قالوا: يجب تعين النيّة لكل يوم من رمضان، واستدلّوا عليه بأنه صوم فرض كصوم القضاء، فكما يجب تعين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذا يجب تعين صوم رمضان، فجعلوا الفرضية علةً للتعين وقاسوا على صوم القضاء، فعارضناهم بالقلب وجعلنا علة عدم التعين ما جعلوه علة التعين وهو الفرضية، ولما أبهم الخصم الفرضية ولم يبيّن أن الفرضية علة للتعين قبل التعين أو بعده فسّرنا الفرضية التي كان وصفاً شاهداً لهم، وردنا في القلب لفظ "بعد تعينه".

وقلنا: إن الصوم الفرض بعد تعيينه لايحتاج إلى تعين آخر، وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فيه، وصار كصوم القضاء بعد تعيّنه بسبب الشروع، فكما أن صوم القضاء بعد تعيّن العبد لايحتاج إلى تعين آخر فكذا صوم رمضان بعد تعيّنه من جانب الشارع لايحتاج إلى تعين آخر، وهو تعيين العبد، فوصف الفرضية كان شاهداً لهم حيث كان علة للتعين وما فسّرناه في القلب، وقلنا: هذا الوصف تعيّن لايحتاج إلى تعيّن آخر صار شاهداً لنا، وفي هذا التفسير ليس تغيير الوصف بل تقريره وتفسيره.

وجه آخر: سوى الوجهين المذكورين، ويسمّى قلب التسوية. قولهم: أي أصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لاتجب بالشروع ولاتقضى بإفسادها عندهم. عبادة لايمضي إلخ: أي إذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلّي لايجب إتمامها، وهذا بخلاف الحجّ فإنه يجب بالشروع؛ لأن المضيّ يجب فيه بعد الفساد.

فاسدها: وفي نسخة: "فسادها". كالوضوء: فأصحاب الشافعي رحمه الله جعل علة عدم اللزوم في النوافل عدم الإمضاء في الفساد وقاسوا على الوضوء حيث لايمضى في فساده فقالوا: كما أن الوضوء لايلزم بالشروع لعدم الإمضاء في الفساد فكذا النوافل لاتجب بالشروع لعدم الإمضاء في الفساد. لما كان كذلك: أي لما كانت هذه النوافل لاتمضي في فسادها وصارت كالوضوء حيث لايمضى في فساده.

أن يستوي **فيه عمل النذر** والشروع كالوضوء، وهو ضعيف **من وجوه القلب**؛ لأنه لما جاء **بحكم آخر** ذهبت **المناقضة**، ولأن المقصود من الكلام معناه، **والاستواء مختلف في المعنى** ثبوت من وجه وسقوط من وجه على **وجه التضادّ**، **وذلك** مُبطل **للقياس**.

(هذا النوع من القلب) (ولا ينظر في الألفاظ)

[المعارضة الخالصة في حكم الفرع]

وأما **المعارضة الخالصة** فنوعان، أحدهما في **حكم الفرع**، وهو صحيح.

فيه: أي فيما شرع من العبادة النافلة. عمل النذر إلخ: أي كما يستوي عمل النذر والشروع في الوضوء حيث لايلزم الوضوء بهما، والوضوء كان عندكم أصلا ومقيساً عليه كذلك يجب أن يستوي عمل النذر والشروع في الفرع وهو النوافل، والاستواء في النوافل لايمكن أن يكون بعدم اللزوم؛ إذ النوافل بالنذر تلزم بالإجماع، فوجب أن تجب بالشروع أيضاً ليتحقق الاستواء فيهما، فالوصف الذي جعله أصحاب الشافعي رحمه الله علة عدم اللزوم وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علةً للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشروع، فكان قلبا من هذا الوجه.

من وجوه القلب من وجهين، أحدهما ما بيّنه المصنف بقوله: لأنه إلخ. والثاني ما بيّنه المصنف في هذا القول: ولأن إلخ. بحكم آخر أي لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية، وهو ليس بمناقض للحكم الأول وهو عدم لزوم النوافل بالشروع؛ لأن المستدلّ لم ينف التسوية لكون إثباتها مناقضاً لمدّعاه. المناقضة التي هي شرط لصحة القلب. والاستواء: الذي أثبته الخصم بالعلة المذكورة. مختلف في المعنى: إذ الاستواء بين النذر والشروع في الأصل أي الوضوء باعتبار عدم الإلزام، فإن الوضوء كما لايلزم بالنذر لا يلزم بالشروع أيضا، فعلى هذا الاستواء سقوط، وفي الفرع أي النوافل باعتبار الإلزام، فعلى هذا هو ثبوت، وإليه أشار بقوله: ثبوت من وجه إلخ.

على وجه التضاد. فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام، وفي الفرع باعتبار الإلزام.

وذلك أي اختلاف الاستواء في الأصل والفرع ثبوتاً وسقوطاً. للقياس: أي قياس المعارض بالقلب؛ لأن من شروط القياس أن يتعدّى الحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت، وهو ههنا منتف؛ إذ الاستواء الذي في الأصل متضادّ للاستواء الذي أثبته المعارض في الفرع؛ إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت، وأن يشارك أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء؛ لأنه لا اعتبار للألفاظ، وإنما المقصود المعنى، وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضادّ صريح، فكيف يصح القياس. المعارضة الخالصة: عن معنى المناقضة، وأهل المناظرة يسمّونها بالمعارضة بالغير. حكم الفرع: بأن يقول المعترض: لنا دليل يدلّ على خلاف حكمك الذي أثبتّه في =

[المعارضة الخالصة في علة الأصل]

والثاني في علة **الأصل**، وذلك **باطل لعدم حكمه**، ولفساده لو أفاد تعديته؛ لأنه لا اتصال له (معارضة) بموضع النـــزاع (النوع من المعارضة) إلا من حيث أنه ينعدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لايوجب عدم الحكم، ....

= المقيس، وهي خمسة أقسام، لكنها مذكورة بالتفصيل في المطوّلات. ولما أعرض المصنف عن ذكرها فناسب لنا الإعراض. **صحيح** لما فيه من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بإثبات علة أخرى في ذلك المحل بعينه. مثاله ما إذا قال الشافعي رحمه الله: إن المسح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل، فنقول في المعارضة: المسح في الرأس مسح، فلا يسنُّ تثليثه كمسح الخف، فجعل الركنية علة للتثليث، وقاس على غسل الأعضاء المغسولة، ونحن أثبتنا حكما مخالفا لما أثبته الشافعي رحمه الله، وهو عدم تثليث المسح بإثبات علة أخرى وهي المسح، وقسنا على الخف، فكما لايسنّ التثليث فيه لايسنّ في الرأس؛ لأن المسح الذي علة لعدم التثليث موجود فيهما.

الأصل أي المقيس عليه، وسمّيت بالمفارقة بأن يقول: عندي دليل يدلّ على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام، كلها مشروحة في المطوّلات. مثاله: ما إذا علّلنا في بيع الحديد بأنه موزون فوزن بجنسه فلايجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه الشافعي رحمه الله بأن العلة في الأصل أي الذهب والفضة ليست ما قلت، وهو اتّحاد القدر مع الجنس بل هي الثمنية، وتلك لاتوجد في الحديد.

باطل لأنه لايخلو إما أن يثبت المعارض في مقابلة علة المستدلّ علة متعدّية، كما إذا علّلنا في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بالكيل والجنس، كالحنطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت علة أخرى، وهي الاقتيات والادخار، وهي متعدية توجد في غير الحنطة والشعير كالأرز والدخن، ويقول: تلك العلة لاتوجد في الجص، فلايحرم البيع متفاضلاً، أو علة غير متعدّية كما أثبت الشافعي رحمه الله في الذهب والفضة علة أخرى وهي الثمنية، وتلك غير متعدية لاتوجد إلا في الذهب والفضة، فعلى الثاني لايصح تعليله في المعارضة.

لعدم حكمه. إذ حكم التعليل التعدية كما مرّ سابقاً، فإذا أثبت علة غير متعدّية يفسد التعليل لعدم حصول الغرض منه، وعلى الأول التعليل أيضاً فاسد، وإليه أشار بقوله: "ولفساده" وبيّن وجه الفساد بقوله. لأنه لا اتصال إلخ. والحاصل أن المعارضة لا تعلق لها بالمتنازع فيه إلا أنها تفيد عدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لايوجب عدم الحكم؛ إذ الحكم يثبت بعلل شتى، فبعد فساد تلك العلة تبقى علة أخرى وهي تكفي، ولما كان المعارضة في علة المستدلّ فاسداً عند الأكثر بيّن قاعدة بعد بيان تلك المعارضة؛ ليكون تلك المعارضة مقبولة إذا أوردت بهذه القاعدة فقال: وكل كلام إلخ.

وكل كلام صحيح في **الأصل** يذكر على **سبيل المفارقة** فاذكره على **سبيل الممانعة**، كقولهم في **إعتاق الراهن**؛ لأنه تصرف يلاقي حق المرتهن بالإبطال فكان مردوداً

أي أصحاب الشافعي — أي الإعتاق — من الراهن

كالبيع، **فقالوا**: ليس هذا كالبيع؛ لأنه يحتمل الفسخ **بخلاف العتق**، والوجه فيه أن

أي الإعتاق — أي البيع

يقول: القياس لتعدية حكم الأصل دون تغيره، وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد

إنما يكون — وهو البيع ههنا — أي توقف — في الابتداء

والفسخ، وأنت في الفرع تبطل أصلاً **ما لايحتمل الفسخ**.

بعد الثبوت — أي الإعتاق — أي إبطالا كليا

الأصل. أي في وضعه وأصل جوهره. **سبيل المفارقة**: التي هي باطلة عند الأصوليين.

سبيل الممانعة: التي هي طريق مقبول عندهم، فحينئذ يخرج ذلك الكلام من حيز الفساد إلى حيز الصحة، ويكون مقبولاً بأصله ووصفه جميعاً. **إعتاق الراهن**: عبده المرهون عند المرتهن أنه لاينفذ إعتاقه إذا كان معسراً، وهم قولان في الموسر. **كالبيع**: فكما لاينفذ بيع العبد المرهون لاينفذ إعتاقه، والعلة المشتركة بينهما تصرّف يلاقي حق المرتهن بالإبطال. **فقالوا**: في جوابه، اعلم أن المعارضة في علة الأصل سمّيت بالمفارقة؛ لأنه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهي فاسدة عند الأكثر، فمن جوّز تلك المفارقة مثل ما قال في جوابه: ليس هذا إلخ.

بخلاف العتق: فإنه لايحتمل الفسخ، فحصل الفرق بين البيع والعتق، فعلة عدم جواز البيع هي كونه* محتملاً للفسخ بعد وقوعه، وهذه العلة لاتوجد في الفرع أي الإعتاق، فلايصح أن يقاس الإعتاق على البيع، فهذا الفرق صحيح في نفسه، لكنه لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلايقبل منه، فحقه أن يورده على سبيل الممانعة، ليكون مقبولاً ومسموعاً، وإليه أشار بقوله: والوجه فيه إلخ.

ما لا يحتمل الفسخ: والرد وهو الإعتاق، والحاصل لانسلّم أن قياسكم صحيح؛ لأن الأصل هو البيع، والفرع هو العتق، وحكم الأصل هو التوقف؛ لأن بيع الرهن موقوف على إجازة المرتهن، لا أنه باطل وفاسد في نفسه، فهذا الحكم لايوجد في الفرع، فإن العتق لايتوقف على إجازة المرتهن ولايحتمل الفسخ بعد وقوعه، فعلى قياسكم كان أن يثبت التوقف فيه ولكنكم لما أثبتم أن هذا الحكم فاسد في الفرع أثبتم حكماً آخر وهو البطلان، فقلتم: إن الفرع وهو العتق باطل، وهذا الحكم حكم جديد لم يتعدّ من الأصل، ومع البيع لأن ذلك الحكم لم يكن موجوداً فيه، فكيف تعدّى منه إلى الفرع، فهل هذا إلا تغيير حكم الأصل. ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها.

---

* **كونه**: وإنما جعلنا علة عدم جواز البيع كونه محتملا للفسخ؛ لأن حق المرتهن فيه باق حيث يمنع البيع من النفاذ بخلاف العتق، فإنه صدر من أهله في محلّه، ولايمكن للمرتهن المنع من نفاذه.

فصل في الترجيح

وإذا قامت المعارضة كان السبيل **فيه الترجيح**، وهو **عبارة عن فضل** أحد المثلين على الآخر وصفاً، حتى قالوا: إن القياس لا يترجّح **بقياس آخر**، وكذلك **الكتاب والسنة**، وإنما يترجّح البعض على البعض **بقوة فيه**، وكذلك **صاحب الجراحات لايترجّح** على صاحب جراحة واحدة.

فيه أي المعارضة، وضمير المذكّر باعتبار المصدر. الترجيح أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن أتى المستدلّ بالترجيح تندفع بمعارضة السائل ويثبت دعوى المستدل بلا مرة، فإن لم يأت به صار منقطعاً، وللسائل أن يعارضه بترجيح آخر.

عبارة عن فضل إلخ فإن قيل: فضل أحد المثلين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى، فكيف يصح تفسير الترجيح بالرجحان؟ فإن الأول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر. أقول: توجيه الكلام على وجهين، الأول على حذف المضاف من فضل أحد المثلين، فتقدير الكلام: هو عبارة عن بيان فضل أحد المثلين على الآخر. والثاني المراد من الترجيح الرجحان، فتقدير الكلام: وهو أي الرجحان عبارة الخ، ومعنى قوله: "وصفا" أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلا بل معنى في الدليل.

بقياس آخر: ثالث يؤيّده، فإنه يكون حينئذ في جانب قياس وفي جانب آخر قياسان، كما لايترجّح شهادة أربعة على شهادة شاهدين؛ لأن مدار الترجيح على وصف زائد حتى يترجّح شهادة عادل على شهادة فاسق لا على زيادة مستقلة، فلو ترجّح قياس بانضمام قياس آخر إليه يلزم هذا. نعم لو كان أحد القياسين قويا والآخر ضعيفاً فحينئذ يترجّح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة.

الكتاب والسنة: حتى لايترجّح على آية بآية ثالثة تؤيّدها، وكذلك الحديث لايترجّح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيّده. بقوة فيه: فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مقدّما على القياس الجليّ الفاسد الأثر، والكتاب الذي هو محكم قطعيّ مقدّما على ما هو ظنيّ، والحديث المشهور مقدّما على الخبر الواحد.

صاحب الجراحات لايترجّح إلخ: فإن جرح رجل رجلا جراحةً واحدةً صالحةً للقتل خطأً، وجرحه آخر جراحات متعددة كذلك، ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء، ولايرجّح صاحب الجراحات المتعددة على صاحب جراحة واحدة بأن يجعل ديته كاملة أو زائدة على ديته؛ لأن كل جراحة من جراحاته علة تامّة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة، فلم يكن وصفاً، فلايقع بها الترجيح. نعم لو كانت جراحة أحدهما=

[أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح]

والذي يقع به **الترجيح** أربعة: الترجيح بقوة الأثر؛ لأن الأثر **معنى في الحجة**، فمهما قوي كان أولى لفضل في **وصف الحجة** على مثال الاستحسان **في معارضة القياس**، والترجيح بقوة ثباته على ....

أي المعنى الذي / الأول / الأثر / لاحتجاج به / الثاني / أي ثبات الوصف

= أقوى من الآخر بسبب الموت إليه، بأن قطع واحد يد رجل والآخر حزّ رقبته، فكان القاتل هو الحاز؛ إذ لايتصوّر البقاء بدون الرقبة بخلاف اليد، فحينئذ يصحّ الترجيح.

ف: اعلم - أرشدك الله تعالى - هذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أنه لايصحّ الترجيح بكثرة الأدلة، وذهب بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح؛ لأن الدليل الواحد لايعارض إلا دليلا واحداً من جنسه، فيتساقطان بالتعارض، فيبقى الدليل الآخر سالماً عن المعارضة، فيصحّ به الترجيح، ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فيترجّح على الآخر بلا مريّة، ودليل الفريق الأول هو أن الشيء إنما يتقوّى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله إليه كما ترى في المحسوسات، وهذا لأن الوصف لايتقوّم بنفسه، فلايوجد إلا تبعاً لغيره، فيتقوّى به الموصوف الذي قام به هذا الوصف، وأما الدليل الذي مستقل بنفسه فلايوجد في غيره حتى يقوى به الغير، فيكون كل واحد معارضاً للدليل الذي أوجب الحكم على خلافه، فيتساقط الكل بالتعارض.

ف: اختلف العلماء فقال بعضهم: إذا تعارض نصان ترجّح أحدهما بالقياس؛ لأن القياس غير معتبر في مقابلة النص، فكان بمنــزلة الوصف لنص الذي يوافقه وتابعاً له، فيصلح مرجّحاً، وقال الآخرون: لايصحّ، وهذا هو الصحيح؛ لأن القياس وإن لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقلّ بنفسه لايوجد في غيره كالأوصاف، والترجيح إنما يقع بها كما علمت آنفاً. **الترجيح**: أي ترجيح أحد القياسين على الآخر على وجه الصحة.

معنى في الحجة: لا أمر مستقل بنفسه لاتوجد تبعاً لغيره. **وصف الحجة**: وصف الحجة هو الأثر، فلما قوي حصل فيه فضل وزيادة، وهي القوة. **في معارضة القياس**: فإنه إذا يكون الأثر في الاستحسان أقوى يرجح* على القياس وإن كان مؤثرا، وكذا عكسه.

---

* **يرجح**: فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحاً على العادل؛ لأن أثره قوي، فيقال: إنا لانسلم الاختلاف بعدالته بالزيادة والنقصان، فليس لها أنواع متفاوتة بعضها فوق بعض؛ لأنها أمر مضبوط لايتعدّد، وهو الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر.

الحكم المشهود به، كقولنا في مسح الرأس: **إنه مسح**؛ لأنه **أثبت** في دلالة التخفيف من قولهم: "إنه ركن" في دلالة التكرار؛ فإن أركان الصلاة تمامها بالإكمال دون التكرار، فأما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لايعقل تطهيراً **كالتيمم ونحوه**.

أي الشافعية

والترجيح **بكثرة الأصول**؛ لأن كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم **معه**، ....

الثالث

الحكم المشهود به بأن يكون وصف أحد القياسين ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر.

إنه مسح فلايسنّ تكراره، فالحكم المشهود به هنا عدم تكرار المسح، وعلته المسح، فهذا الوصف ألزم لإثبات هذا الحكم. **أثبت** له زيادة تأثير. **كالتيمم ونحوه** والحاصل أن أصحاب الشافعي يقولون: يُسنّ تكرار مسح الرأس، وعندنا لايسنّ، فجعل أصحاب الشافعي علة التكرار الركنية، ونحن جعلنا علة عدم التكرار الذي هو التخفيف المسح، فنحن نقول لهم: وصفكم وهو الركنية ليس بألزم لهذا الحكم وهو التكرار؛ لأن هذا الوصف عام يشمل أركان الوضوء والصلاة وغيرهما، وهي لاتوجب سنية التكرار في غير الوضوء، بل من قضية الركن في الصلاة إتمامه بالإكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للإكمال، وأما السجدة فتكرارها ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن علىحدة حتى لاتجوز الصلاة. ترى في التيمم ومسح الخف والجبائر فصار وصف المسح ألزم للحكم المذكور، واحترز بقوله "في كل ما لايعقل تطهيرا" عن الاستنجاء بغير الماء، فإنه مسح شرع فيه التكرار إذ إزالة النجاسة بتكرار مسح الحجارة معقول.

بكثرة الأصول بأن يشهد لأحد الوصفين أصل واحد وللآخر أصلان، أو أصول كوصف المسح في مسألة التثليث، فإنه يشهد بصحته أصول ثلاثة: مثل مسح الخف والجبيرة والتيمّم، ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية إلا أصل واحد وهو الغسل، فحينئذ يترجّح وصفنا عليه، والمراد بالأصل المقيس عليه كما علمت من المثال، فهذا القسم من الترجيح عند الجمهور صحيح.

معه. أي مع الوصف؛ لأن الحجة هي الوصف لا الأصل المستنبط منه، لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر، غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدث لها قوة في نفس الوصف، فلذلك صلحت للترجيح، وقال بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأن كثرة الأصول في القياس بمنـزلة كثرة الرواة في الخبر، والخبر لايترجح بكثرة الرواة على ما مرّ فكذا هذا، أو لأنه من جنس الترجيح بكثرة العلة؛ إذ شهادة كل أصل بمنـزلة شهادة كل علة عليحدة، فيكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية أو كثرة وجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها لاتصلح للترجيح. =

والترجيح بالعدم **عند عدمه**، وهو أضعف من وجوه الترجيح؛ **لأن العدم لا يتعلق به** حكم، لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان أوضح لصحته.

= **ف**: وهذه الوجوه الثلاثة ترجع إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف، ولكن تعدّدت باختلاف الجهات، فإن الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وفي الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأصل، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

عند عدمه أي عدم الوصف ويسمّى هذا بالعكس، والطرد: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف فالوصف الذي يطرد وينعكس بأن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أولى وأرجح من الوصف الذي يطرد، بأن يوجد الحكم عند وجود الوصف ولاينعكس بأن لاينعدم عند انعدامه. مثاله قولنا في مسح الرأس: إنه مسح في الوضوء فلايُسنّ تثليثه، فإن هذا الوصف ينعكس إلى قولنا ما لايكون مسحاً فيسن تثليثه كغسل الوجه ونحوه، بخلاف وصف الركنية، فإنه لاينعكس إلى قولنا: ما ليس بركن لايسنّ تثليثه، فإن المضمضة والاستنشاق في الوضوء وتسبيحات الركوع والسجود في الصلاة إنها ليست بركن في الوضوء وفي الصلاة، ومع هذا يسنّ تثليثها، فهذا القسم من الترجيح صحيح عند عامة الأصوليين؛ لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف.

لأن العدم لايتعلّق به إلخ لأن العدم ليس بشيء، فكيف يتعلّق به الرجحان؟ فلهذا لو عارضه قسم من الأقسام الثلاثة كان راجحا عليه، وقال بعض المتأخرين: لا عبرة؛ لأن العدم لا يتعلّق به شيء، فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم، ولا وجوده؛ لأنه ليس بشيء، والرجحان إنما يحصل بأمر وجودي. فدفع المصنف هذا الاستدلال بقوله: "لكن الحكم"؛ لأن الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أوضح وصفاً من الذي لاينعدم الحكم عن انعدامه، فالرجحان إنما يضاف حقيقة وبحسب المعنى إلى الاختصاص المستفاد من عدم الحكم عند انعدامه إن كان إضافته بحسب الظاهر إلى العدم، ولهذا يضعف هذا القسم.

ف: واعلم أنه كما يقع التعارض بين الأدلة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح، بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه وهو أي التعارض بين الترجيحين على ثلاثة أقسام؛ لأنه لايخلو من أن يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع إلى الذات أو إلى الحال، أو أحدهما بمعنى راجع إلى الذات والآخر بمعنى راجع إلى الحال، ففي القسمين الأولين (أي التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الذات، والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الحال) يطلب الترجيح بقوة المعاني إن أمكن، وإلا بقي التعارض وتحقق التساقط، وفي القسم الثالث (أي التعارض بين الترجيحين أحدهما بحسب معنى راجع إلى الذات والآخر إلى الحال) كان الترجيح بحسب معنى راجع إلى الذات أولى وأحقّ من الترجيح الذي بحسب معنى راجع إلى الحال، وإليه أشار المصنف بقوله: وإذا تعارض إلخ.

[حكم التعارض في ترجيح]

وإذا تعارض **ضربا ترجيح** كان الرجحان بالذات أحقّ منه **بالحال**؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعةٌ له، والتبع لا يصلح **مُبطلا للأصل، وعلى هذا** قلنا في صوم رمضان: إنه يتأدّى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه **ركن واحد** يتعلق **بالعزيمة**، فإذا وجدت في البعض دون البعض **تعارضا فرجّحنا بالكثرة**؛ لأنه من **باب الوجود**،..............

أي من الرجحان الحاصل أي بالوصف العارض أي للذات من حيث هو تبع ثبته الشرعي أي صوم رمضان صحته العزيمة أي بكثرة

ضربا ترجيح بأن يكون لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح، فأحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والآخر بحسب معنى في الحال فحينئذ كان الرجحان بالذات أحق منه بالحال. **بالحال** والحاصل أن الترجيح بحسب الوصف الذاتي أحقّ من الترجيح بحسب الوصف العارض. **مبطلا للأصل** من حيث هو أصل. أقول: فيه نظر؛ لأن المتبادر من قوله: لأن الحال إلخ ترجيح الذات على الوصف، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في وصفين، أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارضي كما يدلّ عليه سياق الكلام، فالأولى أن يقال: إن الوصف العارض قد ينفكّ عن الذات ويوجد الذات بغيره، والوصف الذاتي لاينفك فلايوجد الذات بغيره، وترجيح الوصف الذي لايوجد الذات بدونه ولاينفكّ عنه على الوصف الذي ينفكّ ويوجد الذات بدونه ظاهر.

وعلى هذا الأصل وهو أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الوصف العارض. **ركن واحد** بوحدة اعتبارية شرعية حيث لايتجزى. **بالعزيمة**: أي القصد، والمراد النية، فإن الصوم لايصح بدون النية. **تعارضا** أي المعضلان، فإما أن يفسد الكل وإما أن يصحّ الكل، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فالشافعي رحمه الله رجّح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة، فإنها وصف يوجب الفساد حيث لم توجد بعدم النيّة، فالعبادة وصف عارضيّ للإمساك المعروف؛ لأن الإمساك بحسب الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى، وهو أمر خارج عن الإمساك. وقد قلنا: الترجيح بوصف ذاتي أقوى من وصف عارضي. **فرجّحنا** الصحيح الذي وجد فيه النية. **بالكثرة** أي بكثرة أجزاء الصوم لوقوع النية في أكثر النهار، حيث نوى قبل انتصاف النهار، والترجيح بالكثرة ترجيح بوصف ذاتي؛ لأن المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه، والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب أجزاءه فتكون وصفاً ذاتياً؛ لأنه من باب الوجود.

باب الوجود: أي أمر وجوديّ، هو وصف ذاتي يقوم بالكثير بحسب أجزائه ويمكن التوجيه بوجه آخر وهو أن يرجع الضمير في قوله: لأنه إلى الترجيح بالكثرة كما هو الظاهر، فالمعنى ورجّحنا بعض الصحيح بالكثرة؛ لأن هذا الترجيح من باب الوجود أي بوصف ذاتي؛ لأن الوصف العارض بمنـــزلة المعدوم في مقابلة الوصف الذاتي، فيصح اختصاص الوصف الذاتي بالوجود، ولي هنا توجيه آخر لانذكره لضيق المقام.

ولم نرجّح بالفساد احتياطاً في **باب العبادات**؛ لأنه ترجيح بمعنى في الحال.
الباء زائدة
ترجيح الفساد بالعبادة

[ما يثبت بالحجج السابقة في القياس]

فصل: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي **مرّ ذكرها** سابقاً على باب القياس شيئان: **الأحكام المشروعة وما يتعلّق به** الأحكام المشروعة، وإنما يصحّ التعليل للقياس بعد **معرفة هذه الجملة**، فألحقناها **بهذا الباب** لتكون وسيلةً إليه **بعد إحكام** طريق التعليل.
أي هذه الجملة معرفة هذه الجملة أي إلى القياس

باب العبادات: والمعنى لانرجّح الفاسد بالعبادة هنا كما نرجح جانب الفاسد في باب سائر العبادات للاحتياط، فإنه إذا اجتمع فيها جهة الفساد وجهة الصحة يرجح جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً، فالشافعي ﷺ في الصوم أيضاً يرجح الفساد للاحتياط، وإنما لم يترجح هنا جانب الفساد لأنه ترجيح بمعنى في الحال أي بوصف عارضي إذ العادة في الصوم أمر عارضي كما مرّ آنفاً، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

اعلم أنه قد سبق أن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فلما فرغ المصنف من بحث الأدلة التي هي تثبت الأحكام شرع في مباحث الأحكام، فقال: ثم جملة ما إلخ.

مر ذكرها: قوله: "التي مر ذكرها سابقا على باب القياس" يفيد أن القياس لايثبت شيئاً؛ لأنه مظهر لا مثبت. فالمعنى: الأدلة الثلاثة أعني الكتاب والسنة وإجماع الأمة يثبت شيئين: أحدهما الأحكام المشروعة والثاني مايتعلق به الأحكام المشروعة. **الأحكام المشروعة**: أي التكليفية كالحل والحرمة والندب والكراهة، وسيأتيك الوضوح إنشاء الله تعالى.

وما يتعلق به إلخ: وهو الأحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية، فإنه يبحث المصنّف في القسم الثاني عن السبب والعلة والشرط والعلامة، والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به أعني فعل المكلّف، وبعد ذلك مبحث المحكوم عليه، وهو المكلّف كما سيبيـــن المصنف في فصول العقل والأهلية، والأمور المعترضة عليها، وتلك الأمور من عوارض المكلّف التي يبحث عنها في هذا العلم، ووجه الضبط أن الحكم (الذي هو من صفات فعل المكلّف من الواجب والفرضية و الحرمة والكراهة) يحتاج إلى الحاكم وهو الله تعالى، لا العقل وإلى المحكوم عليه وهو المكلف وإلى المحكوم به وهو فعل المكلّف، ولما كان يرد أن المثبت للأحكام وما يتعلّق به الأحكام ما كان هو الأدلة الثلاثة لا القياس، فلم ألحق البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث أتى المصنف بهذا البحث بعد القياس دفعه بقوله: وإنما يصح إلخ.

معرفة هذه الجملة: وهي الأحكام وما يتعلق به الأحكام. **بهذا الباب**: أي بباب القياس، حيث جيء بها بعد القياس. **بعد إحكام إلخ**: ببيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المؤثّرة والطردية وبيان المعارضات والترجيح، والحاصل أن البحث من هذه الجملة تتمة لبحث القياس؛ لأن القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه =

[أنواع الأحكام المشروعة]

أما الأحكام فأنواع أربعة: **حقوق الله** تعالى خالصة، **وحقوق العباد** خالصة، وما اجتمع فيه حقان وحقّ الله تعالى فيه غالب، **كحدّ القذف**، وما اجتمعا فيه وحقّ العبد فيه غالب، **كالقصاص**.

النوع الأول / النوع الثالث / النوع الرابع

= وشرطه لوصف معلوم، ولايتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الحكمة، فلذا أوردنا البحث عن هذه الحكمة بعد القياس كما أوردنا سابقاً تحت شروط القياس وحكمه، والعلة المؤثرة والطردية والمعارضات والترجيح، فلايقال: لما كانت معرفة هذه الحكمة وسيلة إلى القياس، فكان ينبغي أن يقدمها على القياس كما تقدم الوسائل على المقاصد: لأنا نقول. القياس حجة من حجج الشرع، فرتبته أن يقدّم على هذا البحث ويلحق بالحجج الثلاثة، ولأنه لما قلنا: هذا البحث تتمة لبحث القياس فاندفع هذا السؤال؛ لأن التتمة إنما يذكر بعد ما هو تتمة له، وإن كانت معرفة التتمة وسيلة إليه، فافهم.

أما الأحكام: والمراد بالحكم المحكوم به أي فعل المكلّف، والحكم بمعنى الخطاب بما هو الإيجاب والتحريم ونحوهما، والذي بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة، فهذا التقسيم إنما هو لفعل المكلّف لا لذينك المعنيين كما لا يخفى على العاقل. حقوق الله إلخ: وهو ما يطلب رعاية لجانب الله تعالى من حيث الامتثال لأمره بلا رعاية لجانب العبد، وقيل: ما يتعلّق به نفع العام كتعظيم الكعبة؛ فإن نفعه عام للناس باتخاذهم إياها قبلة، وكحرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الأنساب، وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة، وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع إنما نسب إلى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيماً له تعالى. وهذا النوع ينتفع بشيء فلايجوز أن يكون شيء حقاً له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق؛ لأن الكل سواء في ذلك.

وحقوق العباد: وهو ما يتعلّق به مصلحة خالصة كحرمة مال الغير، وهذا يباح بإباحة المالك.

كحد القذف: فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه جزاء لما نهى الله تعالى عنه من هتك حرمة العفيف الصالح، وحق العبد من حيث يزول به عار المقذوف، ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لايجري الإرث والعفو فيه، وعند الشافعي ﷺ حق العبد غالب فيه فيجري الإرث والعفو عنده.

كالقصاص: فحق الله فيه نجاة العالم عن القتال والفساد، وحق العبد وقوع الجناية على نفسه، ولكن حق العبد فيه غالب حيث يجري الإرث والعفو فيه، ويجوز الاعتياض عنه بالمال.

[أنواع حقوق الله تعالى]

وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: **عبادات خالصة كالإيمان والصلاة والزكاة ونحوها،** (النوع الأول) وعقوبات كاملة **كالحدود،** (النوع الثاني) وعقوبات قاصرة، (النوع الثالث) ونسمّيها **أجزية،** وذلك مثل حرمان (في الزجر) الميراث **بالقتل.** وحقوق دائرة بين الأمرين (العبادة والعقوبة) **وهي الكفارات.**

وعبادة (النوع الرابع) فيها **معنى المـــؤونة** حتى لا يشترط لها **كمال الأهلـــية،** فهي **صدقة الفطر،** ....

عبادات خالصة لايخالطها معنى العقوبة والمؤونة. **كالإيمان**: وهو أصل العبادات حيث لايصح عبادة بدونه. **والصلاة** وهي بعد الإيمان أفضل العبادات، ولذا قيل: إنها عماد الدين، ومن تركها متعمداً فقد كفر. **والزكاة**: التي تتعلق بنعمة المال شكراً له. **ونحوها**: كالجهاد والصوم والحج.

كالحدود فالحدود كاملة في الزجر حيث لايتجاسر بعده غالباً. **أجزية**: والجزاء قد يطلق على العقوبة كما في قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة ٣٨)، وقد يطلق على الثواب كما في قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة ١٧)، فمقصور معنى العقوبة تسمّى بالجزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر. **بالقتل**: فإن الجزاء الكامل فيه هو القتل، وحرمان الميراث قاصر منه، ولهذا يثبت بالقتل الخطأ، ولو كان كاملا لم يثبت به كالقصاص. **وهي الكفارات**: فإن فيها معنى العبادة من حيث يتأدّى بما هو محض عبادة، كالصوم والصدقة والإعتاق والإطعام، ولاتجب على من هو ليس بأهل للعبادة كالكفار، وفيها معنى العقوبة؛ لأنها لم تجب إلا أجزية على أفعال محرمة صدرت عن العباد ولم تجب ابتداءً كسائر العبادات، ولذلك سمّيت كفارات؛ لأنها ستّارات للذنوب، ولكن جهة العبادة غالبة فيها عندنا إلا في كفارة الظهار؛ لأنه منكر من القول وزور.

معنى المؤونة أي المحنة والثقل، وهي فَعُولة من مأنت القوم أمانهم إذا احتملت مؤونتهم أي ثقلهم، وقيل: هي مفعلة من الأون بمعنى الخرج والعدل؛ لأنه ثقل على الإنسان أو من العين وهو التعب والشدة، والأصح هو الأول، كذا في المغرب والصحاح. **كمال الأهلية**: وهو العقل والبلوغ نظراً إلى معنى المؤونة؛ لأن كمال الأهلية إنما يشترط لما هو عبادة محضة. **صدقة الفطر**: فجهة العبادة فيها هي كونها طهرة للصيام عن اللغو والرفث، ولهذا سمّيت في الشرع صدقةً، ويشترط النية في أدائها حيث لايصحّ بدون النية كسائر العبادات، ويجب صرفها=

ومؤونة فيها معنى القربة وهو العشر، ولهذا لايبتدأ على الكافر، وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله، **ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج، ولذلك لايبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه، وحقّ قائم بنفسه،** وهو خمس الغنائم والمعادن، فإنه حقٌّ **وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه** بناءً على أن الجهاد **حقه،** فصار **المصاب به** له كله، لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين **منّة منه،**..........................

(النوع السابع) (النوع الثامن) (أي خمس)

= إلى مصارف الصدقات، ووجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير، وكون الرأس فيه سبباً يدل على أن فيها معنى المؤونة كالنفقة، ولكن لما كان معنى العبادة فيها غالباً قلنا: عبادة فيها معنى المؤونة، ولهذا لايجب على الصبيّ والمجنون عند محمد كسائر العبادات.

وهو العشر: فإنه في نفسه مؤونة الأرض التي يزرعها؛ إذ لو منعه لأخذ الأرض عنه السلطان، ولكن فيه معنى العبادة حيث لايجب ابتداءً إلا على المسلم، ويصرف في مصارف الزكاة إلا أن الأرض أصل، والنماء وصف تابع، فكان معنى المؤونة فيه أصلاً ومعنى العبادة تبعاً. ولهذا: أي بسبب أن فيه معنى القربة. على الكافر: كما لايبتدئ سائر العبادات؛ لأنه ليس بأهل للعبادة. البقاء عليه: بأن ملك الذميّ أرضاً عشرية للمؤمن فيبقى عليه العشر كما كان. عند محمد: اعتبارا لمعنى المؤونة، فإن الكافر أهل المؤونة.

وهو الخراج: فإنه في نفسه مؤونة للأرض التي يزرعها، حتى لو منعه لاستردّ السلطان منه الأرض ويعطيها الآخر، ولكن فيه معنى العقوبة. على المسلم: إذ المسلم ليس بأهل للعقوبة والذل في الابتداء، ولكن لما كان معنى المؤونة فيها أصلاً والمسلم أهل للمؤونة جاز البقاء عليه. البقاء عليه: حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج، أو أسلم الكافر وله أرض خراجية يؤخذ الخراج منه دون العشر رعايةً لمعنى المؤونة.

قائم بنفسه: أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء منه حق يجب عليه أداؤه بل استبقاه الله تعالى لأجل نفسه، وتولى السلطان الذي هو خليفة في الأرض أخذه وقسمته. وجب لله: ثبت له تعالى لا حق لأحد فيه. ثابتا بنفسه: أي حال كون ذلك الحق ثابتاً من غير تعلقه بذمة المكلف. حقه: فإنه إعزاز لدينه، وفيه نفع للعالم. المصاب به: أي الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له. منّة منه: بغير استحقاقهم فيه، فإنهم عبيد له، ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه.

فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه طاعةً له بل هو حق استبقاه لنفسه، فتولى السلطانَ أخذه
الخمس الذي هو خليفته في الأرض
وقسمته، **ولهذا** جوّزنا صرفه إلى من استحق أربعة الأخماس **من الغانمين** بخلاف الزكاة والصدقات، **وحلّ لبني هاشم**؛ لأنه على هذا التحقيق لم يصر من الأوساخ، وأما حقوق العباد فإنها أكثر من أن تحصى. وأما القسم الثاني **فأربعة**: السبب والعلة والشرط والعلامة.

[تعريف السبب وحكمه]

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً **إلى الحكم** من غير أن يضاف إليه **وجوب** ....
للوصول

ولهذا: أي لأن المصاب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة. **من الغانمين**: فإن من الغانمين من يحتاج يجوز صرف الخمس إليه، وكذا يجوز صرفه إلى أبنائهم وآبائهم، فلو كان الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان أداؤه واجباً على الغانمين بطريق الطاعة مثل الزكاة لم يجز صرفه إليهم، كما لايجوز صرف الزكاة إلى من أدّاها وإن افتقر، وإليه أشار بقوله: "بخلاف الزكاة" حيث لايجوز صرفها إلى من أدّاها وإن افتقر.

وحلّ لبني هاشم إلخ: عطف على قوله: "جوزنا"، فإن الخمس إذا صار بهذا التحقيق حقاً ثابتاً بنفسه لم يصر من أوساخ الناس مثل الزكاة، فيجوز لبني هاشم، ولايجوز الزكاة، فهذه الأقسام كانت لحقوق الله تعالى وأما حقوق العباد الخالصة لهم فإنها أكثر من أن تحصى، نحو ضمان الدية وبدل التلف، أو المغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك. فلما فرغ من بيان القسم الأول وهو الأحكام شرع في القسم الثاني وهو ما يتعلّق به الأحكام. **فأربعة إلخ**: ووجه الضبط أن المتعلق إن كان داخلاً في الشيء فهو ركن، وإلا فإن كان مؤثّراً فيه فعلة، وإلا فإن كان موصلاً إليه في الجملة فسبب، وإلا فإن كان توقف الشيء عليه فشرط وإلا فهو علامة. وما كان الركن داخلاً في الشيء وهو هنا الحكم لم يعتبر في متعلقات الأحكام، فلم يبق إلا أربعة أقسام، والسبب في اللغة اسم لما يتوصّل به إلى المقصود ولذا سمّي الطريق سبباً؛ لأنه يتوصّل به إلى المقصود في اصطلاح الأصوليـــين ما بيّنه المصنف بقوله: أما السبب إلخ.

إلى الحكم: أي مفضياً إلى الحكم في الجملة، واحترز به عن العلامة، فإنها لاتفضي إلى الحكم بل هي دالة عليه، وعن سبب مجازي؛ فإنه لايكون طريقاً إلى الحكم، كاليمين بالله فإنه سبب مجازي للكفارة. **وجوب**: أي وجوب الحكم، واحترز بهذا القيد عن العلة؛ لأن الحكم يضاف وجوبه إلى العلة لكونها مؤثّرا فيه.

ولا وجود ولايعقل فيه **معاني العلل** لكن يتخلّل بينه (أي بين السبب) وبين الحكم علة (تلك العلة) لاتضاف **إلى السبب**، وذلك مثل **دلالة السارق على** مال إنسان ليسرقه، فإن **أضيفت** إلى السبب صار للسبب حكم العلة، وذلك مثل قود الدابة، وسوقها **هو** سبب ....

ولا وجود: أي لايضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط، فاحترز بهذا القيد عن الشرط.

معاني العلل: بوجه من الوجوه، أي لايكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة ولا بغير واسطة؛ إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقيا بل سببا له شبهة العلة أوسببا فيه معنى العلة، والكلام في السبب الحقيقي كما عرفت من قوله: "السبب الحقيقي"، واحترز بها عن هذين السببين، ولما كان يتوهّم أن السبب الحقيقي هو الذي لايتخلّل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله: لكن يتخلل إلى إلخ.

إلى السبب: المذكور، إذ لو تضاف العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة، ويسمّى سبباً فيه معنى العلة، فيكون سبباً حقيقياً. اعلم أن السبب أربعة أقسام: سبب حقيقي، فكما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن الأسباب الثلاثة، ولما رأى المصنف أن الرابع هو بعينه السبب المجازي، وعد المجازي من الأقسام ليس بمستحسن قسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك، وسمّى الثاني سبباً حقيقيا، ولما رأى أن اليمين وكذا التعليق سبب الكفارة والجزاء ليس بسبب حقيقي ولا سببا فيه معنى العلة قال: فأما اليمين إلخ أي هذا السبب مجازي، وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه.

دلالة السارق على إلخ: فمن دلّ السارق على مال رجل ليسرقه، فسرق السارق بدلالته، فدلالته سبب للسرقة؛ لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة ولكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة، وهي فعل السارق المختار، وتلك العلة لاتضاف إلى الدلالة؛ إذ من دلالته لايلزم أن يسرق السارق لا محالة بل قد لايسرق - يوفّقه الله على تركه- والسبب لايضاف إليه الحكم، فالسرقة لاتضاف إلى الدلالة، فلايضمن الدال شيئاً؛ لأنه صاحب سبب محض، وأما دلالة المحرم على صيد فلانسلّم أنها سبب بل جناية؛ إذ الأمن يزول بها، وإنه بالاحترام التزم الأمن، وأمن الصيد إنما كان باختفائه من أعين الناس، فإذا دلّ أزال ذلك الأمن، فبهذه الإزالة يضمن قيمته، كالمودع إذا دلّ السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً للحفظ الملتزم، وعلى هذا لايضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق رجل فغرمه السلطان بغير حق، ولكن أفتى مشايخنا المتأخّرون بالضمان بغلبة السعاة في هذا الزمان وكثرة الظلم والعدوان.

أضيفت: العلّة المتخللة بين السبب والحكم إلى السبب صار للسبب حكم العلة في إضافة الحكم إليه؛ لأن الحكم حينئذ مضاف إلى العلة والعلة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، فلايكون سببا حقيقياً حتى لايضاف إليه الحكم. هو: أي كل واحد من السوق والقود.

لما يتلف بها، لكنه فيه معنى العلة. فأما اليمين بالله تعالى فسمّي سببا للكفارة مجازاً، وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط؛ لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً، واليمين تعقد للبر، وذلك قط لايكون طريقاً للكفارة ولا للجزاء، لكنه يحتمل أن يؤول إليه فسمّي سببا مجازاً، وهذا عندنا. والشافعي رحمه الله جعله سبباً هو في معنى العلة، وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة ....

بها: أي بالدابة بوطيها في حالة السوق والقود. لكنه: أي كل واحد من السوق والقود ليس سببا حقيقياً.
معنى العلة: لأنه قد تخلّلت العلة بين القود والسوق والتلف، وهو فعل الدابة لكنه مضاف إلى القود والسوق؛ لأن الدابة في فعلها مجبور، بالخصوص إذا كانت لها سائق أو قائد، فالعلة لاتصلح لأن يضاف إليها الحكم، فلابد أن يضاف إلى علة العلة وهو السبب، هذا فيما يرجع إلى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة، وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلايكون الحكم مضافاً إلى علة العلة، فلايحرم عن الميراث ولايجب عليه القصاص ولا الكفارة. اليمين بالله تعالى: بأن يقول: والله لأفعلنّ كذا.
وكذلك: أي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي تعليق الطلاق والعتاق بالشرط. بالشرط: بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حرّ. يسمّى سببا مجازا للجزاء، لا أنهما سببان حقيقيان للكفارة والجزاء. طريقا: إلى الحكم، وأعلى الدرجات أن يكون السبب مع كونه طريقاً شبيهاً بالعلة أو يكون فيه معنى العلة. واليمين: سواء كانت بالله أو بغير الله. ولا للجزاء: في اليمين بغير الله؛ لأنه مانع من الحنث، وبدونه لاتجب الكفارة ولاينـــزل الجزاء.
لكنه: أي اليمين، وتذكير الضمير على تأويل الحلف. يؤول إليه إلخ: أي أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع.
سببا مجازا: باعتبار مايؤول إليه كتسمية العنب خمراً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ (يوسف:٣٦)، والحاصل أن تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلّق عليه يسمّى سببا مجازا، والعلاقة أنه يؤول إلى السببية بأن يصير طريقا للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلّق عليه، وليس بسبب حقيقي؛ إذ ربما لا يفضي إلى الحكم الذي هو الجزاء المرتّب عليه بأن لايقع المعلّق عليه، والسبب الحقيقي يفضي إلى الحكم. وكذا اليمين بالله. ثم إذا وجد المعلّق عليه يصير تلك الإيقاعات على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى، ولهذا أفرد المصنف رحمه الله اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط.
جعله: أي اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو في معنى العلة؛ فإنه إذا وجد الحنث فالموجب للكفارة ليس إلا اليمين، وكذا إذا وجد المعلّق عليه فالموجب للجزاء ليس إلا التعليق، وهذا معنى العلة، ولكن لما كان الشرط مانعاً عن =

[مسألة التنجيز]

حكماً خلافاً لزفر رحمه الله. ويتبيّن ذلك في مسألة التنجيز هل **يبطل التعليق**؟ فعندنا **يبطله**؛ لأن اليمين شرعت **للبر**، فلم يكن بد من أن يصير البر **مضموناً بالجزاء**. وإذا صار البر **مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به** البر للحال شبهة الوجوب، ....

أي مآل الخلاف وثمرته

= انعقاد العلة ولهذا يتأخّر الحكم إلى وجود الحنث والمعلّق عليه، قلنا: إنه سبب فيه معنى العلة، ونحن لانجعله سبباً حقيقياً فضلا أن يكون فيه معنى العلة، بل عندنا مجاز محض يشبه الحقيقة، وإليه أشار بقوله: وعندنا إلخ.

حكماً أي باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا قيل*، والأوجه أن يقال: يشبه الحقيقة باعتبار أن اليمين سواء كانت بالله أو بغير الله إنما شرطت للبر، وإذا يفوت البر يلزم الكفارة أو الجزاء، فصار البر مضموناً بالجزاء، فصار لمضمون البر وهو الكفارة أو الجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر، فحصل لليمين شبهة الحقيقة، فكان اليمين هي سبب حقيقي للجزاء والكفارة، فافهم.

خلافاً لزفر رحمه الله لأن عنده مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة، فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي وبين التفريط الذي قال به زفر. يبطل التعليق والتنجيز تفعيل من قولهم: ناجز بناجز أي نقد بنقد، وأصله التعجيل، وصورته ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، ثم طلّقها ثلاثاً منجّزة أي غير معلّقة بالشرط، فتزوّجت بزوج آخر ودخل بها وطلّقها ثم نكحت بالزوج الأول ثم دخلت الدار فعندنا يبطله.

يبطله أي التنجيز يبطل التعليق السابق عندنا، فبدخول الدار لم تطلّق عندنا لفوات التعليق بالتنجيز، وتطلّق عند زفر؛ لأن عنده قوله: "أنت طالق" وقت التعليق مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة، بناءً على أصله، فلايطلب محلاً موجوداً يقوم به. نعم لا بدّ من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق في ملكه، فإذا زال المحلّ بتنجيز الثلاث لم يبطل التعليق، فإذا نكحت بالزوج الأول ووجد المحلّ ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط، ودليلنا ما بيّنه المصنف بقوله: لأن اليمين إلخ. للبر أي لتحقق المحلوف عليه من الفعل أو الترك، فإنه قبل الحلف كان مساوي الطرفين، فإذا حلف ترجّح أحد الجانبين وتأكّد تحقّقه باليمين.

مضموناً بالجزاء بمعنى أنه لوفات البر لزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى، كما يلزم الكفارة في اليمين بالله عزّوجل تحقيقاً لما هو المقصود من اليمين من الحل والمنع. مضموناً بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر؛ إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون. صار لما ضمن به إلخ والباء في قوله: "به" صلة الضمان، والضمير يرجع إلى الموصول، و"البر" فاعل ضمن، واللام في "للحال" بمعنى في، والوجوب بمعنى الثبوت. =

---

* **كذا قيل**: القائل صاحب غاية التحقيق.

كالمغصوب مضمون بقيمته، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة إيجاب **القيمة**، وإذا كان **كذلك** لم يبق الشبهة إلا في **محلّه** كالحقيقة لاتستغني عن المحل، فإذا فات المحل **بطل**، **بخلاف تعليق الطلاق** بالملك فإنه يصحّ في مطلّقة الثلاث وإن عدم المحل؛ لأن ذلك الشرط في حكم العلل، فصار **ذلك** معارضاً لهذه الشبهة **السابقة عليه**.

(أي المغصوبة في يد الغاصب — بعد الفوات — بتنجيز الثلاث)

= والمعنى صار لما ضمن به البر (وهو الجزاء كالإعتاق والطلاق؛ لأن البر يضمنهما) شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر، فثبت أن اليمين سبب مجازي للجزاء والكفارة، ولكن ليست سبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقي.
القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على الغاصب؛ لأنه يمكن أن يرد المغصوب بعينه، ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب القيمة حتى يصحّ الإبراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب، فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحّت هذه الأحكام كما لايصح قبل الغصب، وهذه الجملة تأكيد لما قبلها. كذلك أي إذا ثبت أن اليمين سبب مجازيّ ولكن لها شبهة* الحقيقة، فكما لا بدّ حقيقة الشيء من المحلّ كذلك لا بدّ من شبهته، ولهذا لايثبت شبهة النكاح في غير النساء، وذلك لأن معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلّف المدلول لمانع، ويمتنع ذلك في غير المحل، فلايوجد شبهة النكاح في الرجال.
محله أي في محل السبب، أو الضمير راجع إلى شبهة. بطل التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة، وحاصل هذا الاستدلال أن التعليق وكذا اليمين وإن لم يكونا سبباً حقيقياً ولكن لها مشابهة بالسبب الحقيقي، والسبب الحقيقي يقتضي المحلّ، فكذا شبهه، وفي المسألة المذكورة إذا علّق الطلاق بدخول الدار ثم طلّقها ثلاثا تنجيزاً لم يبق المحل، وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضاً، وزفر لما لم يتنبه على هذا وقاس على ما إذا علّق طلاق المطلّقة الثلاث أو الأجنبية بالملك بأن قال لها: إن نكحتك فأنت طالق، فيقع الطلاق بعد النكاح، ومع هذا لم يكن المحلّ موجوداً ابتداءً، فلأن يقع الطلاق في المتنازع فيه أولى لوجود المحلّ فيه انتهاءً. فأجاب المصنّف عنه بقوله: بخلاف إلخ
بخلاف تعليق الطلاق إلخ: لأن العلة للطلاق إنما هو الملك له، وهو يستفاد من النكاح، فالشرط الذي علّق به الطلاق وهو النكاح في قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" علة العلة للطلاق، فصار في حكم العلة، وصار قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" بمنزلة قوله: "إن أعتقتك فأنت حر"، وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب لعدم الفائدة، فإن قال لعبده: "إن أعتقتك فأنت حر" كان باطلاً، فالتعليق بما هو في حكم العلة يبطل شبهة الإيجاب. ذلك أي كون هذا الشرط في حكم العلل. السابقة عليه أي على تحقّق الشرط، والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للمعلّق قبل تحقق الشرط، ووقوع الجزاء يقتضي وجود المحل كما مرّ....=

---

* شبهة: أي شبهة السببية الحقيقة.

[تعريف العلة وحكمها]

وأما **العلة** فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه **وجوب الحكم ابتداءً، وذلك مثل البيع** للملك، والنكاح للحلّ، والقتل للقصاص.

- تقريره، وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضي بطلان الإيجاب أي بطلان الحكم؛ لأن الحكم لايوجد قبل العلة كما مرّ تقريره آنفاً. وبطلان الحكم يقتضي عدم المحل، فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحلّ وعدم اقتضائه في قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" لم يشترط قيام المحل، وبقي التعليق سالماً، فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة، فقياس زفر ... على هذه المسألة فاسد وقياسٌ مع الفارق. العلة فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغيّر به وصف المحل لعروضه لا عن اختيار كالمرض، فإن المحل يتغيّر به من وصف القوة إلى الضعف. وقيل: هي ما يؤثّر في أمر من الأمور سواء كان ذاتا أو صفة، وسواء أثّر في الفعل أو الترك كما يقال: مجيء زيد علة لخروج عمرو. وجوب الحكم إلخ واحترز به عن الشرط، فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث يوجد عنده ولايضاف إليه وجوب الحكم.

ابتداء أي بلا واسطة، واحترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة؛ لأن الحكم بهذه الأمور لايثبت بلا واسطة. وذلك مثل البيع إلخ فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص، وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة، وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعة كالبيع والنكاح والقتل، أو العلل المستنبطة بالاجتهاد.

ف: اعلم أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور، الأول أن تكون في الشرع موضوعة للحكم، ويضاف ذلك الحكم إليها بغير واسطة، ومعنى إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا: قتله بالرمي، وعتق بالشراء. والثاني أن تكون مؤثّرة في إثبات* ذلك الحكم. والثالث أن يثبت الحكم بوجودها متصلاً من غير فصل زماني، وسمّوا بالاعتبار الأول العلة اسما، وبالثاني العلة معنى، وبالثالث العلة حكماً. فإذا وجدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة، وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة**. وإن لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة، فباعتبار الأمور الثلاثة يحصل سبعة أقسام: الأول ما يكون اسماً ومعنى وحكما. والثاني ما يكون اسما فقط. والثالث ما يكون اسماً ومعنى فقط. والرابع ما يكون حكماً فقط. والخامس ما يكون اسما ومعنىً لا حكماً. والسادس مايكون اسما وحكماً لا معنى. والسابع ما يكون معنى وحكماً لا اسماً.

---

* إثبات: قال بعض الأفاضل: المراد بتأثير الشيء أن يكون العقل حاكماً بأن هذا الحكم ثابت به، وهو منشأ بذاته. أقول: المراد بتأثير الشيء هنا هو اعتبار الشارع إياه بحسب نوعه أو جنسه القريب في الشيء الآخر.

** ناقصة وإطلاق لفظ العلة على هذا القسم بحسب الاشتراك أو المجاز على ما قيل.

[اقتران الحكم مع العلة]

وليس من صفة **العلة الحقيقية تقدّمها على الحكم** بل الواجب اقترانهما معاً، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا، فإذا تراخى الحكم لمانع كما في **البيع الموقوف** والبيع **بشرط الخيار كان** علةً **اسماً ومعنىً لا حكماً**. ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع **إذا زال** وجب الحكم به ....

العلة الحقيقية: وهي التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة. تقدّمها على الحكم إلخ: لا خلاف في تقديم العلة على المعلول بحسب الذات، ويسمّى هذا التقدّم تقدماً ذاتياً، ولا في مقارنة العلة العقلية التامّة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلّف، وإنما الخلاف في العلل الشرعية فالمحقّقون على أنها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة، وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً زمانياً كالاستطاعة مع الفعل، فإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولايتأخّر الفعل عنها تأخراً زمانياً عند جمهور أهل السنة، فكذا يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياساً عليها. واستدلّ المحقّقون عليه بأنه لوجاز التخلّف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام، والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشرع، والعقل ضعيف. وذهب بعض مشايخنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إلى الفرق بين العقلية والشرعية، فيجوز تأخير الحكم عنها في الشرعية عندهم، ولما فرغ المصنّف عن هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال: فإذا تراخى إلخ.

البيع الموقوف: وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته. بشرط الخيار: سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما. كان: أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. اسماً: لأنه موضوع للملك، والملك يضاف إليه.

ومعنى: لأنه هو المؤثّر في ثبوت الملك. لا حكماً: لانفصال الملك عنه، لأن الملك ثبوته متأخّر إلى الإجازة وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة، وهذا مثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة. فإن قيل: في هذا القسم يلزم تخصيص العلة أي تأخّر الحكم عنها لمانع قلنا: إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية، أعني العلة اسماً وحكماً ومعنىً، وفيه نظر؛ لأنه لايتصور النـــزاع فيها حينئذ. والجواب أن الخلاف في تخصيص العلل إنما هو في الأوصاف المؤثّرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ، كذا أفاد صاحب التلويح، وفيه ما فيه. وأما القسم الأول فقد مرّ مثاله في قوله: مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص. فإن كل واحد من تلك الأمور علة تامّة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشتبه بعض العلل بالأسباب بوجه التأخير ذكر أمراً مميّزاً بينهما وقال: أو دلالة كونه إلخ. إذا زال: بإجازة المالك وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة.

من الأصل، حتى يستحقه **المشتري بزوائده**، وكذلك عقد الإجارة علة **اسماً ومعنىً** أي المبيع لملك المنفعة
لا حكما، **ولهذا** صحّ تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب؛ لما فيه من معنى الإضافة،
حتى **لايستند حكمه**، ....

من الأصل يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد. المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالسمن والولد واللبن، فثبت أنه علة لا سبب؛ لأن السبب لايستند حكمه إلى الأصل.

ف: واعلم أن مشابهة العلة بالسبب مبني على تخلل الزمان بين العلة والحكم، وعدم استناد الحكم إلى حين وجود العلة كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، فالإجارة لاتثبت من وقت التكلّم بل من غرة رمضان، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، فإن الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده، فكأنه هناك لم يتخلل زمان. هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين.

وأما عند فخر الإسلام وأتباعه فمبنى التشابه على أنه إذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فتراخى الحكم إلى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في أول الحول، فحينئذ وجد ركن العلة وهو النصاب، ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حولان الحول، فلايجب الزكاة ويتراخى الوجوب إلى الحول، فالنصاب باعتبار وجود الأصل علة يضاف إليها الحكم، ومن حيث أن إيجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب، وطريق للوصول إلى الحكم، ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف، فيكون علة شبيهة بالأسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل أن ما يفضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية، وإلا فإن كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض، وإلا فهو علة تشبه الأسباب، كذا في التلويح، فاحفظ هذا المقام فإنه ينفعك فيما سيأتي من الكلام. اسما لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه. ومعنى. لأنه مؤثّر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل.

لا حكما لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئا إلى تمام الأجل، وفي الحال تلك المنافع معدومة لاتصلح أن تكون محلا للملك، فلايكون عقد الإجارة علة حكماً.

ولهذا أي لكون عقد الإجارة علةً معنى واسماً صحّ تعجيل الأجرة قبل الوجوب كما صحّ أداء الزكاة قبل تمام الحول.

لايستند حكمه والحاصل أن عقد الإجارة مثال ثان لنقسم الخامس، ولكن الفرق بين هذا المثال والمثال السابق هو أن المثال الأول لايشبه الأسباب كما سبق تقريره، وعقد الإجارة يشبه الأسباب لما فيه من الإضافة إلى وقت مستقبل، كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، يثبت الحكم من غرة رمضان، فهذه الإجارة لما لم يثبت من وقت الانعقاد ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم يثبت من شعبان، شابهت بالسبب؛ لوقوع تخلّل الزمان بينها وبين الحكم، كما يتخلل الزمان بين السبب وحكمه.

وكذلك كل إيجاب مضاف **إلى وقتٍ** علةٌ اسمًا ومعنى لا حكماً لكنه **يشبه الأسباب**.

[النصاب جعل علة بصفة النماء]

وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول **علةٌ** اسماً؛ **لأنه** وضع له ومعنىً لكونه مؤثّراً في حكمه؛ لأن الغناء يوجب **المواساة** لكنه جعل علة **بصفة النماء**، فلما تراخى **حكمه** أشبه **الأسباب**. ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس **بحادث به**، ....

أي النصاب — وهو الوجوب — أي النصاب — النصاب وهو علة

إلى وقت: مثل قوله: أنت طالق غداً، وهذا مثال ثالث له، فهذا الإيجاب علة اسما لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه، ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم، لا حكما لتأخّره إلى الزمان المضاف إليه وعدم ثبوته في الحال. يشبه الأسباب: لتخلّل الزمان بينه وبين الحكم، وعدم استناده إلى وجود العلة من حيث لايثبت الحكم من وقت التكلم بل من غد. علة: لوجوب الزكاة، هذا مثال رابع.

لأنه الخ: أي لأن نصاب الزكاة موضوع للوجوب شرعاً، ولذا يضاف الزكاة إليه. المواساة: أي الإحسان إلى الفقير، والغنى إنما يعتبر بالنصاب، فصار النصاب موجباً للمواساة التي يتحقّق في أداء الزكاة.

بصفة النماء: الذي أقيم حولان الحول مقامه، مثل إقامة السفر مقام المشقة كما ورد: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول". حكمه: أي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود النماء، وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأنه وصف غير مستقل بنفسه. الأسباب: نعم لو لم يكن الحكم متراخياً إلى النماء لكان النصاب علةً من غير مشابهة بالأسباب، ولو كان النماء علة حقيقية للحكم لكان النصاب سبباً محضاً. ثم أوضح مشابهته بالأسباب بوجهين، أحدهما ما بيّنه بقوله: ألا ترى إلخ. بحادث به: أعني النماء الذي تراخى إليه الحكم ليس بحادث أي ثابت بنفس النصاب؛ لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الحيوان وزيادة المال في التجارة، والحكمي هو حولان الحول، لايحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الأسعار الحادث بصنعه تعالى. فلما تراخى الحكم إلى ما ليس بحادث به تأكّد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بأمر منفصل، وتحقق الشبهة بالسبب. أقول: فيه بحث؛ إذ لو كان ذلك علة لأوجب نفس السببية لا شبهها، فلذا حمل بعض الفضلاء هذا الكلام والكلام الآتي الذي هو دليل ثان على أنهما دليل واحد، بأن يقال: تراخى حكم النصاب إلى ما ليس بحادث به وهو النماء الذي ليس بعلة مستقلة للحكم؛ لأنه وصف لايستقلّ بنفسه، فيكون النصاب علة شبيها بالسبب. =

وإلى ما هو **شبيه بالعلل**، ولما كان متراخياً إلى وصف لا يستقلّ بنفسه أشبه **العلل**، **وكان هذه الشبهة** غالباً؛ لأن النصاب أصل، والنماء وصف، ومن **حكمه** أنه لايظهر وجوب الزكاة في أوّل الحول **قطعاً** بخلاف ما ذكرنا **من البيوع**. ولما أشبه العلل وكان ذلك **أصلاً** كان الوجوب **ثابتاً من الأصل** في التقدير ....

حكم — وهو النماء — النصاب — النصاب — أي النصاب أو شبه العلل — أي وجوب الزكاة

= نعم لو كان النماء علةً مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقيا، فافهم. والثاني ما بيّنه بقوله: وإلى ما هو إلخ.

شبيه بالعلل يعني النماء الذي تراخى إليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما مرّ. فلما لم يكن علة مستقلة كان النصاب شبيهاً بالسبب لا سبباً حقيقيا؛ إذ لو كان النماء المتوسّطة علة حقيقية لكان النصاب سبباً حقيقياً كما بيّنا في دلالة السارق، ولما كان يتوهّم أن المتوسط بين النصاب والحكم هو النماء الذي ليس بعلة حقيقية فتردّد النصاب بين أن يكون علة يشبه السبب، أو سبباً يشبه العلة؛ لأن المتوسط إذا يكون علة حقيقية يكون الأول سببا محضاً كما علمت في دلالة السارق، وإذا يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيها بالعلة كان الأول علة حقيقية، وإذا كان المتوسط ما ليس بعلة ولكنه يشبه العلة فتردد الأول بين الأمرين المذكورين، فلم قلتم: النصاب علة يشبه السبب، ولم تقولوا بالعكس؟ فدفعه المصنف بقوله: ولما كان متراخيا إلخ. العلل ولو كان النماء مستقلاً بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا، ولما لم يكن مستقلا لم يكن النصاب سبباً حقيقيا، فلا محالة أشبه العلل.

وكان هذه الشبهة إلخ يعني شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه، وشبهة السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له، فترجّح الشبهة الذي حصل من جهة نفسه على الشبهة الذي حصل من جهة وصفه؛ لترجّح الأصل على الفرع، فلذا قلنا: النصاب علة يشبه السبب لا العكس. حكمه أي حكم النصاب الذي هو علة يشبه السبب. قطعا: وقوله: "قطعا" داخل في النفي. والحاصل أن النصاب لما صار علةً شبيهة بالسبب وتأخّر حكمه إلى وجود النماء لايمكن القول بوجوب الزكاة في أول الحول بطريق القطع لفوات وصف النماء؛ إذ العلة الموصوفة بوصف لايعمل بدون الوصف.

من البيوع فإن العلة للملك، وهي البيع نفسه ووصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، ولكن حق المالك والتعليق بالشرط كانا مانعين لثبوت الحكم وهو الملك، فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد.

أصلا: والنماء فرعاً ووصفاً لايستقل بنفسه كما مرّ تقريره. ثابتاً من الأصل إلخ: لأن النماء وصف لايستقلّ بنفسه بل بالنصاب، فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفاً بأنه حولي كشجرة تبقى على الأرض ثمانية سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء هي بعينها من أول ما نبتت، فلما أسند النماء إلى النصاب من أول الحول أسند الوجوب الذي كان موقوفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الحول.

حتى صحّ **التعجيل**، لكنه يصير زكاةً **بعد الحول**، وكذلك مرض الموت **علة لتغير الأحكام اسماً ومعنىً إلا أن حكمه** (أي المحجر) يثبت به بوصف الاتصال بالموت، فأشبه الأسباب من هذا الوجه، وهو علة في الحقيقة. وهذا **أشبه بالعلل** من النصاب، ....

التعجيل: أي تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لوجود أصل العلة. بعد الحول: لعدم وصف العلة في الحال، فإذا تمّ الحول ونصابه كامل جاز المؤدّى عن الزكاة لاستناد الوصف إلى أول الحول خلافاً لمالك؛ لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده، وكونه نامياً بالحول بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين. فلايجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده كما لايجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث. وقال الشافعي ﷺ: النصاب قبل الحول علة تامّة لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب، ولو كان وصف كونه حولياً من العلة لما صحّ التعجيل قبله كما لايصح التعجيل قبل النصاب، بل الحول أجل آخر المطالبة عن صاحب المال تيسيراً له، فعنده إذا أدّى قبل تمام الحول وقع المؤدّى زكاة غير موقوف على حلول الأجل، كالمديون إذا أدّى الدين قبل الأجل، وإذا وقع المؤدّى زكاةً فليس له أن يستردّ من الفقير قبل الحول.

علة لتغير الأحكام: التي تتعلّق بماله من تعلّق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث. اسما: لأنه وضع في الشرع للتغير من الإطلاق إلى الحجر. ومعنى: لكونه مؤثرا في الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث، كما ورد في حديث سعد ﷺ، ولما لم يكن علة حكماً أشار إليه: إلا أن حكمه إلخ.

إلا أن حكمه إلخ: يعني حكم مرض الموت، وهو الحجر عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت، كالنصاب كان حكمه موقوفاً على وصف النماء، فلما تراخى حكمه إلى وصف الاتصال أشبه الأسباب، وفي الحقيقة هو علة، ووجه قولنا: "تراخى حكمه إلى وصف الاتصال" هو أنه لو وهب المريض جميع ماله وسلّمه إلى الموهوب كان ملكاً له في الحال؛ لأن العلة التي تمنع عن التصرفات - وهي مرض الموت- لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت، فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها، ويستردّ منه ما زاد على الثلاث، ويستند هذا الوصف إلى أول وجود المرض، وإذا أسند الوصف إلى أول المرض استند بحكمه وهو الحجر، فيصير كأنه تصرّف بعد الحجر، ولو برء من المرض كان تصرّفه نافذاً؛ لأن العلة لم تتم بوصفها.

أشبه بالعلل إلخ: يعني المرض أشبه بالعلل من النصاب؛ لأن وصف الاتصال الذي يتراخى إليه الحكم حادث من المرض؛ لأن الآلام التي توصل إلى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء، فإنه لايحدث من النصاب كما عرفت، فلما لم يكن وصف الاتصال أمراً أجنبيا لحدوثه منه فكان المرض لم يتوقف حكمه إلى أمر آخر بخلاف النصاب، فلذا صار علية للحكم أقوى من النصاب، وهذا مثال خامس له وعد بعضهم هذا المثال والمثال الآتي، وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حيّز الأسباب أي علة يشبه الأسباب، وقد جعل فخر الإسلام العلة المتشابهة=

[شراء القريب علة]

وكذلك شراء القريب علةٌ للعتق لكن بواسطةٍ هي من موجبات الشرى **وهو الملك**، فكان علةً يشبه السبب **كالرمي**، وإذا تعلّق الحكم **بوصفين مؤثّرين** (أي مقتضيين) كان آخرهما وجوداً علة حكماً؛ لأن الحكم يضاف إليه لرجحانه على الأول بالوجود عنده ومعنى؛ **لأنه مؤثّر فيه**، ....

= بالسبب قسماً آخر سوى الأقسام السبعة، فبين تلك العلة وبين العلة اسماً ومعنى لا حكماً عموم من وجه؛ لصدقهما في الأمثلة السابقة، وصدق الأول فقط في شراء القريب، وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف، فعلى هذا شراء القريب ليس من أمثلة العلة اسماً ومعنىً لا حكماً، بل هو علة اسماً ومعنىً وحكماً.

وهو الملك: لأن الشرى يوجب الملك، والملك في القريب يوجب العتق؛ لقوله ﷺ: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه"، [الترمذي:رقم.١٣٦٥]، فيكون العتق مضافاً إلى أوّله بواسطته، فمن حيث إنه علة العلة فكان علة، ومن حيث توسّطه بينهما الواسطة يشبه السبب. كالرمي: فإنه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب، من حيث إن القتل بالرمي إنما يتوقف على نفوذ السهم ومضيّه في الهواء حتى لايجب القصاص بمجرّد الرمي، ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق. اعلم أن المصنّف ﷺ لم يصرّح في هذا المثال أنه علة اسماً ومعنى لا حكماً كما صرّح في غيره وإن أدرجه تحت أمثلة هذا القسم، ويفهم من هذا أن هذا المثال ليس علةً اسماً ومعنىً لا حكماً، وأن المصنف اختار مذهب فخر الإسلام ﷺ، وجعل العلة المشابهة بالسبب قسماً آخر، وأورده بعد العلة اسماً ومعنىً لا حكماً، وأما مثال العلة معنى وحكماً لا اسماً فما بيّنه المصنف ﷺ بقوله: وإذا تعلق إلخ. بوصفين مؤثرين: كالقرابة والملك للعتق، واحترز بقوله: "مؤثرين" عما إذا كان أحدهما مؤثراً في الحكم دون الآخر، فإنه حينئذ العلة هو المؤثّر والآخر شرط.

لأنه مؤثر فيه: يعني الوصف الأخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكما؛ لوجود الحكم عنده، والوصف الأول وإن كان موجوداً ولكن الحكم لايضاف إليه بل يضاف إلى الوصف الأخير؛ لرجحان الوصف الأخير على الأول بسبب وجود الحكم عند وجوده، فإن الحكم إذا وجد بوجود الوصف الأخير ولم يوجد بالأول لكان الوصف الأخير راجحا عليه، فإذا كان راجحا يضاف الحكم إليه، فكأن الوصف الأول معدوم، وهو علة معنى أيضاً، فإن المؤثر في الحكم هو الوصف الأخير، وأما الوصف الأول فهو يكون علة معنى لا اسماً ولا حكماً، وذلك كالقرابة والملك، فإن المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الأخير منهما أيهما كان، فإن كان الملك أخيراً بأن اشترى عبداً قريباً ومحرماً منه فالملك حينئذ علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى؛ =

وللأول شبهة العلل، حتى قلنا: إن حرمة النساء ثبت بأحد **وصفي علة الربا**؛ لأن الربا النسيئة شبهة الفضل، فيثبت **بشبهة العلة**. والسفر علة للرخصة **اسماً وحكماً** لا معنىً، فإن المؤثر **هي المشقة لكن السبب أقيم مقامها** تيسيراً.

في الرخصة

[أنواع إقامة الشيء مقام غيره]

وإقامة الشيء مقام غيره نوعان: أحدهما إقامة السبب الداعي مقام المدعوّ ....

= لأنه مؤثّر فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع، والوصف الأول وهو القرابة يكون علة معنى فقط؛ لأنه أيضا مؤثّر فيه كما فرضنا، وإن كان القرابة أخيراً بأن اشترى عبداً مجهول النسب ثم ادّعى أنه ابنه أو أخوه، فتكون القرابة علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى؛ لكونه مؤثراً فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، ويكون الملك حينئذ علة معنى فقط لكونه مؤثّرا كما فرض، لا حكماً؛ لأنه لم يوجد عنده العتق بل إذا ادّعى القرابة، ولا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، هذا توضيح المقام.

وللأول: أي للوصف الأول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل، وليس هو سبب محض غير مؤثّر في المعلول وإلا لكان الجزء الأخير هو العلة وحده لا مجموعهما. وصفي علة الربا: والوصفان: القدر، والجنس، فمجموعهما علة كاملة لربا الفضل الذي هو الربا حقيقة، حتى لو باع صاع الحنطة بصاعي الحنطة لايجوز، وحرمة الربا النسيئة يثبت بأحد الوصفين وهو الجنس والقدر، حتى لو أسلم الثوب الهروي بالثوب الهروي لايجوز لوجود الجنس، ولو أسلم شعيراً في حنطة لايجوز أيضاً لوجود القدر، وذلك لأن الربا النسيئة وهو ليس بفضل حقيقة، ولكن له شبهة الفضل من حيث إنه يتفاوت الأثمان بتفاوت النقد والنسيئة، حتى يزاد الثمن في المبيع نسيئة، فلما لم يكن الربا النسيئة فضلاً حقيقة حتى يحتاج في تحريمه إلى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف، وله شبهة الفضل. بشبهة العلة: أي بأحد الوصفين الذي بمجموعهما علة اسماً ومعنىً وحكماً، وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل، فكما أن القوي يثبت بالقوي كذلك الضعيف يثبت بالضعيف. اسما: لأنها تضاف إليه في الشرع، يقال: "القصر رخصة لسفر". وحكما: لأنها تثبت بنفس السفر متصلاً به. هي المشقة: دون السفر كما أشار إليه الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة:١٨٥).

لكن السبب: أي سبب المشقة وهو السفر غالباً. أقيم مقامها: أي مقام المشقة تيسيراً على العباد، ولأنها أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه، فلا يمكن الوقوف على حقيقتها، فأقام السفر مقامها؛ لأنه سبب لها في العالب، وهذا مثال للعلة اسما وحكماً لا معنى، ولما بلغ كلام الشيخ إلى إقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه وقال: وإقامة الشيء إلخ.

كما في **السفر والمرض**، والثاني إقامة الدليل مقام المدلول، كما في **الخبر عن المحبّة** أقيم مقام المحبة في قوله: إن أحببتني **فأنتِ طالقٌ**، وكما في **الطهر** أقيم مقام الحاجة في **إباحة الطلاق**.

لامرأته ذلك الطهر إلى الطهر

[تعريف الشرط]

وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما **يضاف إليه الحكم وجوداً عنده** لا وجوباً به،

وفي اللغة: العلامة

السفر والمرض فالسفر سبب داع إلى المشقة، ولما كان الاطلاع عليها متعذّراً أقيم مقام المشقة، وجعل علة للرخصة اسماً وحكماً، وكذلك المرض سبب داع إلى التلف، وازدياد المرض الذي هو موجب حقيقيّ للرخصة لكن لما كان ذلك أمراً باطنا سقط اعتباره في إضافة الحكم إليه وأقيم المرض مقامه، وصار الحكم متعلقا به.
الخبر عن المحبة الخ ذلك الخبر الذي هو دليل على المحبة التي تكون في القلب ولايمكن الاطلاع عليها بغير الاطلاع الدال على ما في القلب، كما قيل: "جعل الكلام على الفؤاد دليلاً".
فأنت طالق فقالت: أحبك، فيقع الطلاق. الطهر الخالي عن الجماع، وهو دليل على حاجة الطلاق.
إباحة الطلاق يعني إن الطلاق أمر ممنوع لما فيه من قطع النكاح المسنون، إلا أنه شرع ضرورة إنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح، والحاجة أمر باطن لايوقف عليه، فأقيم دليلها وهو زمان يتجدّد فيه الرغبة وهوالطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً أقول: فيه وهن؛ لأن الطهر بنفسه ليس دليل الحاجة كما لايخفى، والأولى أن يقال: إن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الطهر؛ لأنه زمان يرغب الوطي فيه، فإذا أراد الطلاق فيه فيعلم منه أن له حاجة إلى الطلاق المانع عن الوطي، والفرق بين السبب لايخلو عن تأثير له في السبب والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير. اعلم أن المصنّف اقتصر على بعض الأمثلة؛ لأن كثيراً من المسائل الاختلافية تبتني عليه، ولم يأت بالأمثلة لجميع أصناف العلل.
يضاف إليه الحكم احترز عن السبب والعلامة؛ لأن الحكم لايضاف إليهما. وجوداً عنده الخ أي يتوقّف وجود الشيء عليه بأن يوجد عند وجوده لا وجوبه، واعلم أن الشرط على ماذكره المحقّقون على أربعة أقسام. الأول شرط محض، والثاني شرط فيه معنى العلة، والثالث شرط فيه معنى السببية، والرابع شرط مجازاً أي اسماً ومعنى لا حكماً، كأول الشرطين علق بمجموعهما الحكم. ووجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع، وإن كان تخلّل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل به فهو الثالث، =

فالطلاق المعلّق بدخول الدار يوجد بقوله: "أنتِ طالق" عند دخول الدار لا به، وقد يقام الشرط **مقام العلة** كحفر البير **في الطريق** هو **شرط في الحقيقة**؛ لأن الثقل علة السقوط، والمشي **سبب محض**، لكن الأرض كانت **ممسكة** مانعة عمل الثقل، فصار الحفر إزالة المانع، فثبت **أنه شرط**، ولكن العلة ليست بصالحة للحكم؛ لأن الثقل **أمر طبعي لا تعدّي فيه**، والمشي مباح بلا شبهة، فلم يصلح أن يجعل علة **بواسطة الثقل**، ....

(أي لحفر - لميلان طبعه إلى السفل - ورفع المانع من قبيل الشرط - هو الثقل - لإضافة الحكم بها - لتلف)

= كحل قيد العبد، وإلا فإن لم يعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثاني كشق الرق، وإن عارضه فهو الأول كدخول الدار، وذكر فخر الإسلام قسماً خامسا سمّاه شرطاً في معنى العلامة، وهو العلامة نفسها؛ لأن العلامة عندهم من أقسام الشرط كالإحصان في الزنا، فعلى هذا أقسام الشرط خمسة.

فالطلاق المعلق بدخول إلخ يعني إذا قال أحد لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإذا دخلت الدار يقع الطلاق عند الدخول، ولايجب به بل الوجوب إنما كان بقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، ولكن وجوده كان موقوفاً على هذا الشرط وهو الدخول، فالدخول من حيث لا أثر له في الطلاق، لا في الوجوب أي الثبوت، ولا في الوصول إليه لم يكن سببا ولاعلةً بل كان علامة محضة، ولما كان شبيهاً بالعلم وكان بين العلامة والعلة فسمّياه شرطاً بهذا الوجه من حيث يضاف إليه وجود الطلاق، وهذا مثال للقسم الأول، ومثال القسم الثاني ما بيّنه بقوله: وقد يقام إلخ. مقام العلة خلفاً عنها وإن لم يكن لها تأثير في الحقيقة.

في الطريق أي طريق غير مملوك للحافر. شرط في الحقيقة لتلف ما يتلف بالسقوط فيه.

سبب محض لأنه مفض إلى الوقوع في البير وليس بعلة له، بدليل أنه لونام في موضع فحفر ما تحته يحصل الوقوع بدون المشي. ممسكة: أي مانعة عن الوقوع في البئر، وهذا معنى قوله: مانعة عمل الثقل. أنه شرط ولما كان يرد أن الحكم لايضاف إلى الشرط مع وجود العلة، والعلة للهلاك هو الثقل، والشرط على ما أثبتم هو الحفر، فلا بد أن يضاف الحكم إلى الثقل لا إلى الحفر، فلايجب الضمان فدفعه بقوله: ولكن العلة إلخ.

أمر طبعي لأن الله تعالى خلق كذلك. لا تعدي فيه. وهذا الضمان ضمان العدوان، فلم يصلح بما لا عدوان فيه، فثبت أن العلة غير صالحة لإضافة الحكم إليها، والحكم إنما يضاف إلى العلة إذا كانت صالحةً له، وإذا كانت غير صالحة فكيف يضاف إليها، فلم يصحّ ما قلتم، ولما كان يرد سلّمنا أن العلة لاتصلح فعند وجود السبب وهو المشي كيف أضفتم الحكم إلى الشرط الذي هو أبعد من السبب؟ فينبغي أن يضاف إلى المشي فدفعه بقوله: والمشي مباح إلخ. بواسطة الثقل لأن الواجب ضمان الجناية، ولما كان المشي مباحا فلا جناية فيه، =

وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلّق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعاً. وأما إذا كانت العلة صالحةً لم يكن الشرط (الشرط) في حكم العلة، ولهذا قلنا: إن شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين؛ **لأنهم شهود العلة.**

[إذا اجتمع العلة والسبب]

وكذلك العلة والسبب إذا اجتمعا سقط **حكم السبب، كشهود التخيير والاختيار** إذا اجتمعوا في الطلاق (الصالحة لإضافة الحكم إليها) والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة، والتخيير سبب.

= ولاضمان بدون الجناية، فلم يصلح هو أيضاً لأن يضاف إليه الحكم، فحينئذ لا بد أن يضاف الحكم إلى الشرط. وإليه أشار بقوله: وإذا لم يعارض إلخ. **ما هو علة** وهو الثقل فإنه لايصلح لأن يعارض الشرط في إضافة الحكم كما مرّ بيانه. **وللشرط شبهة الخ** أي للشرط شبهة بالعلل في أنه يتعلّق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة، والضمير في قوله: "به" يرجع إلى الشرط، و"من الوجود" بيان لـــ"ما".

النفس والأموال فيجب بالحفر ضمان النفس إذا تلفت نفس بوقوعها في البئر، وضمان شيء آخر إذا تلف هو ولكن لاتجب الكفارة ولايحرم عن الميراث؛ لأنهما متعلّقان بالمباشرة، ولا مباشرة للقتل، هذه إذا لم تكن العلة صالحة. **لأنهم شهود العلة** يعني إذا شهد رجال بأن رجلا علّق طلاق امرأته بدخول الدار، وهذه الشهادة شهادة اليمين؛ لأن التعليق يمين يبدأ أنه يمين بغير الله تعالى، ثم شهد قوم بوجود الشرط أي بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم المهر، ثم رجع شهود الشرط واليمين جميعا، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأن اليمين علة" لوقوع الطلاق ولزوم المهر، وهذه العلة صالحةٌ لأن يضاف إليها الحكم، فلايضاف إلى الشرط حينئذ كما قلنا، فالضمان أي ما أدّاه الرجل إلى امرأته من المهر على شهود العلة خاصة.

حكم السبب أي كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لإضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب أيضاً. **كشهود التخيير والاختيار الخ** يعني إذا شهد شاهدان: أن الزوج خيّر امرأته، وآخران: بأن المرأة اختارت نفسها، هذا الاجتماع في الطلاق. وأما في العتاق فصورته هكذا: شهد شاهدان أن المولى قال لعبده" =

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف **الولي** والحافر، فقال الحافر: إنه **أسقط نفسه**، كان القول (المقبول) قوله **استحساناً**؛ لأنه يتمسّك بما هو **الأصل وهو صلاحية** العلة للحكم، وينكر خلافة الشرط، بخلاف ما **إذا ادّعى الجارح** الموت بسبب آخر لايصدّق؛ لأنه صاحب علةٍ.

أي الواقع في البئر — أي قول الحافر

= إن شئت فأنت حرّ، وهذه شهادة التخيير، ثم شهد آخران بأنه اختار العتق بأن قال: شئتُ في ذلك المجلس، ثم قضى القاضي بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج وبالعتاق على المولى، ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً فالضمان (وهو المهر وقيمة العبد) على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة للحكم، وهو صالح لأن يضاف إليه الحكم. وأما التخيير فسبب محض؛ لأنه مفض إلى الحكم، فعند وجود العلة الصالحة للحكم لايضاف الحكم إلى السبب، فلا ضمان على شهود التخيير.

فإن قلت: اليمين ليست علة قبل وجود الشرط، قلت: سمياه علة باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أعم من الحقيقة وعما فيه معنى السببية.

وعلى هذا: أي على ماقلنا: إن الحكم لايضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له. الولي: أي ولي الهالك الواقع في البئر. أسقط نفسه: أي وقع عمداً، فعلى قول الحافر لايجب الضمان عليه؛ لأن الحفر شرط، والوقوع عمداً علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم وهو التلف؛ فعند المعارضة لايعتبر الشرط، وقال الولي: إنه وقع بغير عمد، فحينئذ يعتبر الشرط كما مرّ. استحساناً: ثم بيّن وجه الاستحسان.

الأصل وهو صلاحية إلخ: يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم. وأما كون الشرط خليفةً لها فهو أمر عارضي يتحقق عند الضرورة، وهي عدم صلاحية العلة للحكم، فالحافر لما ادّعى أنه وقع عمداً، تمسّك بهذا الأصل وأنكر خلافة الشرط، فلذا يقبل قوله خلافاً للقياس، والقياس أن يقبل قول الولي؛ لأن ظاهر الحال شاهد له؛ إذ الإنسان لايلقي نفسه عادةً، وهو القول القديم لأبي يوسف، ونحن نقول: الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو أن البصير يرى أمامه بيراً فكيف يقع بغير التعمد، ولأنه لو يسلّم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر، والظاهر يصلح حجة للدفع، ولايصلح أن يكون حجة ملزمة على الغير، فتركنا القياس لفساده الباطن.

إذا ادّعى الجارح إلخ: يعني إذا جرح رجل رجلا ومات المجروح، واختلف ولي المجروح والجارح، فقال الجارح: إنه مات بسبب آخر، وقال الولي: إنه مات بالجرح، فلا يقبل قول الجارح؛ لأن علة الموت وهو الجرح صدر منه، وهو يصلح لإضافة الحكم إليه، فعند وجود العلة الصالحة لايقبل قوله في المعارض المسقط من غير حجة، فكان القول قول الولي المتمسك بالأصل، فيجب الضمان على الجارح. ولما فرغ عن شرط فيه معنى العلة شرع في قسم ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله: وعلى هذا إلخ.

[الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة]

وعلى هذا قلنا: إذا حلّ قيد عبد حتى أبق لم يضمن؛ **لأن حله شرط** في الحقيقة، وله حكم السبب لما أنه سبق الإباق الذي هو علة التلف، فالسبب ما يتقدّم، **والشرط ما يتأخّر**. ثم **هو** سبب محض؛ لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها **غير حادثة بالشرط**، وكان هذا كمن أرسل دابةً في الطريق فجالت يمنةً ويسرةً ثم أصابت شيئاً **لم يضمنه**، ....

وعلى هذا: أي على أن العلة إذا كانت صالحة للحكم لايضاف الحكم إلى الشرط والسبب.
لأن حله شرط إلخ: إذ القيد كان مانعاً، وحل القيد إزالة المانع، وإزالة المانع شرط كما مرّ، ولكن تخلل بينه وبين الإباق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للإباق، فلايضاف إلى الشرط. والشرط ما يتأخّر. والحاصل الحل وإن كان في الحقيقة شرطاً كما مرّ ولكن له حكم السبب؛ إذ السبب الحقيقي يتقدّم على وجود العلة كما أن الشرط متأخّر عنها، وهذا الوصف حاصل للحل؛ لأنه سابق على الإباق الذي هو علة التلف، فثبت أن له حكم السبب.
هو: أي الحل وإن شابه السبب كما قلنا، لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي له حكم العلة تحدث العلة به كقود الدابة، وهنا ليس كذلك. غير حادثة بالشرط: وهو الإباق لما ثبت كون الحل شرطاً، وكونه في حكم السبب وعدم معنى العلة فيه ثبت أنه شرط في حكم السبب لا في حكم العلة، فلايضاف الحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي فيه معنى العلة كحفر البير، فعلى هذا لايلزم الضمان على من حلّ قيد العبد؛ لأنه صاحب شرط، له حكم السبب المحض.
لم يضمنه: المرسل أي إذا أرسل إنسان دابةً في الطريق فجالت يمنةً ويسرةً عن سنن الطريق، ثم سارت أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابت شيئاً لايجب ضمانه على المرسل؛ لأن فعله وهو الإرسال قد انقطع بالجولان أو الوقوف، ثم إنها أنشأت سيراً آخر باختيارها. نعم لو لايكون لها طريق آخر سوى ذلك الطريق فإنه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها، وكذلك لو لم تجل بل صارت على وجهها فإنه لو أصابت شيئاً حينئذ يجب الضمان على المرسل؛ لأنه سائق لها ما دامت تسير على سنن إرساله، ولما كان يتوهّم أنه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل إرسال الدابة وهو سبب فدفعه بقوله: إلا أن المرسل إلخ.

إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جُعل مسبّباً. قال أبوحنيفة وأبو يوسف رحمهما الله **فيمن فتح باب** قفص فطار الطير: إنه لم يضمن؛ لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا. وقد اعترض عليه فعل المختار فبقى الأول سبباً محضاً، فلم يجعل التلف مضافاً إليه بخلاف السقوط في البير؛ لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه.

إلا أن المرسل إلخ. يعني كلاهما في عدم الضمان، فهما فيه سويّان وإن كان المرسل صاحب سبب؛ لأن الإرسال ليس بإزالة المانع، وقد تخلل بينه وبين السبب فعل فاعل مختار وهو غير منسوب إلى السبب حيث لم تذهب على سنن إرساله، وأما من حل القيد فهو صاحب شرط؛ لأن الحل إزالة المانع عن الإباق، وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الأصل الذي مر وهو أن العلة إذا كانت صالحة للحكم فلايضاف الحكم إلى السبب وإلى الشرط، فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد، وهما صالحان لأن يضاف إليهما الحكم؛ لأن فعلهما فعل فاعل مختار، وقد اعترض على فعل صاحب الإرسال ومحل القيد، فلا يضاف إلى من حل القيد؛ لأنه صاحب شرط وجعل مسببا ولا إلى المرسل؛ لأنه صاحب سبب.

فيمن فتح باب إلخ. حاصله أن عند محمد رحمه الله فعل الطير والدابة طبعي بمنـزلة سيلان الماء عن الزق بعد الخرق، فلايصلح لإضافة التلف إليه، فيضاف إلى الشرط وهو فتح القفص، فيضمن من فتح باب القفص؛ لأنه صاحب شرط، والعلة -وهو فعل الطير- غير صالحة لإضافة الحكم إليه، وعند الشيخين رحمهما الله فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياريٌ مثل فعل العبد، فعلى هذا الأصل عندهما لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير؛ لأن فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطير صالحة لأن يضاف إليه الحكم، فلما اعترض هذا الفعل على الشرط (وهو فتح باب القفص؛ لأنه إزالة المانع ولكنه له حكم السبب من حيث أنه يتقدّم على العلة) بقي الشرط سبباً محضا ليس فيه معنى العلة، والسبب مع وجود العلة الصالحة لايضاف إليه الحكم، فلا ضمان عليه، وهذا بخلاف السقوط في البير فإنه وإن اعترض على الشرط وهو الحفر لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف إليه الحكم، فإذن لا بد أن يضاف إلى الشرط، ولذا قلنا: لو وقع في البير عمداً يضاف إليه الحكم، فلا ضمان على الحافر في هذه الصورة، فيكون دمه هدراً.

ف: والقسم الرابع شرط اسما لا حكماً كأول الشرطين في حكم تعلق بهما، مثاله قوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، فالدخول في الدار الأولى شرط اسماً لتوقف الحكم عليه في الجملة، لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده، بل الحكم إنما يوجد عند الدخول الدار الثانية، فهو شرط اسماً وحكماً من جميع الوجوه، =

[تعريف العلامة]

وأما **العلامة فما يعرّف الوجود** من غير أن يتعلق به **وجوب** ولا وجود، وقد يسمّى العلامة **شرطاً** مثل الإحصان في باب الزنا، فإنه إذا ثبت كان معرّفاً **لحكم الزنا**، فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقّف انعقاده علة على وجود **الإحصان فلا**، ....

أي الزنا

= فلو وجد الشرطان في الملك بأن دخلت الدارين وهي في نكاحه فلاشك بنـــزول الجزاء فيقع الطلاق اتفاقاً، وإن لم يوجدا في الملك بأن أبانها فدخلت الدارين، أو وجد الأول في الملك دون الثاني، بأن دخلت إحداهما وهي في نكاحه ثم أبانها فدخلت الأخرى كمن تطلق اتفاقا وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أبانها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى ففيه اختلاف، تطلّق عندنا لنـــزول الجزاء؛ لأن المدار على آخر الشرطين، وإنما يحتاج إلى الملك وقت التعليق ووقت نـــزول الجزاء، والملك في الوقتين موجود، وأما ما بين ذلك فلايوجد الملك ولا احتياج إليه، وعند زفر لاتطلّق؛ لأن الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء، فكما في إحداهمايشترط الملك كذا في الأخرى، فإذا لم يوجد الملك في الأول لايقع الطلاق كما لايقع إذا وجد الملك في الأول دون الثاني بالاتفاق. والخامس: شرط في معنى العلامة كالإحصان في الزنا، والمصنف ترك هذين القسمين وإن كان ذكر العلامة يغني عن الخامس. **العلامة** ففي اللغة الأمارة، كالميل للطريق والمنارة للمسجد. وأما في الشرع فما بيّنه بقوله: **فما يعرف الوجود**: أي وجود الحكم، واحترز به عن السبب.

وجوب أي وجوب الحكم، واحترز به عن العلة، ولا وجود الحكم، واحترز به عن الشرط، فالعلامة دليل محض على وجود الحكم عند وجودها وعلم عليه فحسبُ، مثل الأذان: إنه علم الصلاة. **شرطا** مجازا وهو القسم الخامس من الشرط، فإنه في الحقيقة علامة ولكنه يسمّى شرطاً مجازاً. **لحكم الزنا** وهو الرجم فهو حال في الزاني، ودليل على أنه إذا وجد الزنا في تلك الحالة يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله: فأما أن إلخ.

الإحصان فلا. أي لو كان الإحصان شرطاً لحكم الزنا وهو الرجم والحال أن الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الإحصان، والأمر ليس كذلك؛ لأنه لو حدث الإحصان بعد الزنا لايثبت بوجوده الرجم، فلو كان شرطاً لثبت بوجوده الرجم، فإذا وجد الزنا وهو العلة ثم وجد الإحصان وهو على قولكم شرط صحيح لتأخّره عن العلة، ومع هذه لايثبت الحكم، فثبت أنه ليس بشرط، ومعلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضاً؛ لأنه ليس بطريق مفض إليه، فلا محالة هو علامة.

ف: هذا ما ذهب إليه القاضي الإمام أبو زيد في التقويم، واختاره بعض المتأخرين، وأما المتقدّمون وعامة المتأخرين فقد سمّوا الإحصان شرطاً لوجوب الرجم؛ لأن شرط الشيء ما يتوقّف عليه وجوده، والإحصان كذلك، وأما تقدّمه على وجود الزنا فلاينافي ذلك؛ لأن تأخّر الشروط عن صورة العلة ليس بلازم، بل بعض الشروط =

ولهذا لم يضمن شهود الإحصان **إذا رجعوا بحال.**

[فصل في اختلاف الناس في العقل]

فصل: اختلف الناس في العقل أ هو من العلل الموجبة أم لا؟ فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة **لما استحسنه** محرمة **لما استقبحه** على القطع والبتات فوق **العلل الشرعية،** ....

= يتقدّمها كشرط الصلاة وشهود النكاح، وذهب بعضهم إلى أنه شرط فيه معنى العلامة.

ولهذا أي لأن الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي. **إذا رجعوا بحال**: يعني إذا شهد القوم على رجل أنه زنى ثم شهد الآخرون أنه محصن فرجم، فإن رجع شهود الإحصان فلا ضمان -وهو الدية- عليهم بحال، سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وحدهم قبل القضاء أو بعده؛ لأنهم كانوا شهود العلامة، والعلامة لا يتعلّق بها وجوب ولا وجود، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه، فإذا لم يضف الرجم إلى العلامة وهو الإحصان، فشهود الإحصان بريئون عنه، فلا ضمان عليهم خلافاً لزفر، فإن عنده عليهم ضماناً؛ لأن الإحصان شرط الرجم، فيضاف الحكم إليه. والجواب أنه ليس بشرط كما قلنا، فلايجوز إضافة الحكم إليه، ولو سلّمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدّمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لايضاف الحكم إلى الشرط، فشهود الزنا شهود العلة، وهي صالحة للحكم فيضاف التلف إليهم فيجب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة، فإن ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط.

لما فرغ المصنف عن بيان الأحكام وما يتعلّق به الأحكام، وكان البحث من هذين الأمرين بحثاً عن المحكوم به، وهو فعل المكلّف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلّف، فشرع في أهليته، ولما كان من المعلوم أن أهليته لاتحصل بدون العقل، فبدأ بذكر العقل أولا فقال: فصل اختلف الناس إلخ. **لما استحسنه**: مثل معرفة الصانع بالألوهية وشكر المنعم. **لما استقبحه**: مثل الجهل بالصانع وكفران النعمة. **العلل الشرعية**: لأن العلل الشرعية ليست بموجبة بذاتها بل هي أمارات في الحقيقة، ومع هذا تجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة ومحرمة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل، فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية.

ف: اعلم أن القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملائماً للطبع، أو منافراً له، الثاني كونه صفة كمال أو صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلا، وكونه متعلق الذم عاجلاً =

فلم يجوّزوا أن يثبت بدليل الشرع **ما لا يدركه العقل** أو **يقبحه**، وجعلوا الخطاب متوجّها بنفس العقل، وقالوا: لا عذر **لمن عقل** صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وإن لم تبلغه الدعوة، وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلاً **دون السمع**، ومن اعتقد الشرك و لم تبلغه الدعوة **فهو معذور**.

ثم فسر ذلك بقوله

[القول الصحيح في الباب]

والقول الصحيح **في الباب** أن العقل معتبر لإثبات **الأهلية**، ....

= والعقاب آجلاً، فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً، وأما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين، كذا في التوضيح. **فلم يجوّزوا:** المعتزلة بناءً على أصلهم.

ما لايدركه العقل: كرؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعامّة أحوال الآخرة. **يقبحه:** فما يقبحه العقل لايجوز أن يثبت بدليل شرعيّ، فلذا أنكروا كون القبائح مخلوقةً له؛ لأن إضافتها إلى الله قبيح عند العقل.

لمن عقل إلخ: يعني من عقل سواء كان صغيرا أو كبيرا ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الإيمان بالله تعالى لايقبل عذره يوم القيامة عند الله تعالى وإن لم يأته الرسول، وإن لم يرد عليه السمع بأن نشأ على شاهق الجبل؛ لأن عقله كان كافياً في ذلك.

دون السمع: فلايعرف حسن الإيمان والصدق والعدل وقبح أضدادها بدون السمع وهذا قالوا: ومن اعتقد إلخ.

فهو معذور: حتى جاز أن يكون من أهل الجنة، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥) أي ليس من شأننا، ولايجوز منا ذلك التعذيب إلى أن نبعث رسولاً، واستدلوا بدلائل عقلية أيضاً، منها أن الحسن والقبح ليسا بذاتيين، فإنه لوكان كل واحد منهما ذاتياً لم يتخلف عن الفعل، والتالي باطل، فإن الكذب وهو من أقبح القبائح قد يكون واجباً لعصمة نبي وإنقاذ بريء، والجواب لانسلّم أن الكذب صار حسنا في الصورة المفروضة، بل غاية الأمر أن هناك ارتكاب أقل القبيحتين اللذين أحدهما تجويز قتل نبي، والثاني إخلاله بالكذب، وأقلهما الكذب.

في الباب: أي في باب العقل وهو مختار الحنفية. **الأهلية:** أي أهلية الخطاب؛ إذ الخطاب لمن لايعقل قبيح، فليس العقل مهدراً كما قالت الأشعرية، ولا موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة، فمن لم تبلغه الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل من غير أن يمر عليه زمان التجربة والتأمل؛ لأن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو آلة للإدراك، فإذا لم يعتقد إيماناً ولاكفراً كان معذوراً حيث لم يجد مدةً يتمكّن فيها الإدراك والتأمّل، فإذا أمهله الله تعالى حتى =

وهو نور **في بدن الآدمي** يضيء به الطريق، يبتدأ به من حيث ينتهي إليه ....
أي بذلك النور أي بذلك الطريق

= أعانه بالتجربة ودرك العواقب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة؛ لأن إدراكه مع مشاهدة دلائل التوحيد بمنزلة الدعوة؛ إذ العقل حينئذ قائم مقام الرسول ﷺ. فمذهبنا بين الإفراط والتفريط.
وترجمة الخلاف أن حسن الأفعال وقبحها شرعيّ عند الأشعرية، أي لايعرف بغير بيان الشارع أن هذا الفعل مثلا مستحق للمدح والثواب، وهذا للذم والعقاب، لا دخل للعقل فيه أصلاً، فما أمر الشارع به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح بهذا المعنى، وإن انعكس الأمر لانعكس الأمر، وعقلي عندنا وعند المعتزلة أي لايتوقف على الشرع، بل الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه، فلو لم يرد الشرع وكانت الأفعال متحققة كانت حسنة وقبيحة، بمعنى أن في ذاتها اقتضاء لأن يفيض على فاعله الثواب والعقاب، والشرع كاشف عن حسنها وقبحها، فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ دليل على أن الصلاة والزكاة حسنة، لا أن حسنها به لو لم يرد لم تكن حسنة حتى حالها وحال الكفر سواء، لكن عندنا حسن الأفعال وقبحها لايستلزم حكماً في العبد من الله تعالى بل يصير موجباً لأن ينزل عليه حكم من الله تعالى، فإن كان قبيحا فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم النهي، وإن كان حسنا فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكيم الذي لا يرجح المرجوح ولايأمر بالفحشاء والمنكر، فما لم يحكم ليس هناك حكم، أي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلّفين.
ومن هنا أشرطنا بلوغ الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم، فإن عندهم الأحكام متحققة وإن لم يرد الشرع، فالقبيح حرام والحسن مأمور به من الله تعالى بغير أن ينهى الله تعالى عنه أو يأمر به، والمراد من كونه حراماً ومأموراً به قبل ورود الشرع أنه يعاقب عليه ويثاب عليه وإن لم يرد الشرع، وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بأفعال المكلّفين كما هو المتعارف، وإلا يرجع مذهب المعتزلة إلى أن خطاب الله تعالى ثابت بدون أن يخطب، وهذا كما ترى من فساده، فافهم. هذا تحرير محل النزاع، وأما أدلة الفريقين فمذكورة في المطوّلات لم نأت بها ههنا لضيق المقام.
ف: قال في "المسلم": لا حكم إلا من الله،[رقم:٢٤٦٨] وقال الشارح مولانا نظام الدين رحمه الله: هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام وغيره، وفيه إشارة إلى ضعف ما في البزدوي، وتبعه كثيرون من أن المعتزلة مذهبهم أن العقل مستبدّ بالحكم فهو الحاكم، وقد أورد الشعب الكثير فيه بل مذهبنا ومذهبهم أن الحكم له تعالى واحد ألبتة، فهو الموجب والمحرم، ولا سبيل للعقل إلا إلى المعرفة فهو عارف لما حكمه فربما يستبدّ بمعرفته، وكثيراً ما يستعين بالنصوص كما ستطلع عليه إنشاء الله تعالى.
ولما فرغ عن بيان المذاهب الواقعة في اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع في تعريفه، فقال: وهو نور إلخ.
في بدن الآدمي: قيل: محله: الدماغ عند الفلاسفة، والقلب عند الأصوليين، ومعنى النور الظهور، وهو ظاهر ومظهر كضوء الشمس، فإنه بواسطته يبصر المحسوسات، فكذلك العقل نور يدرك به حقائق الأشياء وبواطنها، بل العقل أولى باسم النور؛ لأنه يهتدي به إلى المعقولات بخلاف ضوء الشمس، فإنه واسطة لإدراك المحسوسات.

درك الحواس، فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمّله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه، **وهو** كالشمس في **الملكوت** الظاهرة إذا **بزغت** وبدا شعاعُها ووضح الطريق كانت العين مدركة **بشهابها،** ....

(أي يظهر) (أي ظهر) (بسبب ضوء الشمس) (للأشياء)

درك الحواس. يعني العقل نور يتضح به طريق ابتدائه من موضع ينتهي إليه درك الحواس؛ لأن الإنسان إذا بصر بناءً وانتهى إليه حس البصر يدرك بعقله أن له بانياً ذا حياة وقدرة وعلم، فهذا طريق ابتداؤه من حيث انتهى إليه درك الحواس وهو البناء، وهذا الطريق اتضح بسبب العقل. وهو: أي العقل في الملك الباطن. الملكوت: أي الملك، والتاء زائدة للمبالغة كالجبروت والرغبوت. بزغت: أي طلعت الشمس، والجملة الشرطية تعليل لقوله: "وهو كالشمس". بشهابها: أي بنورها من غير أن توجب الشمس رؤية تلك الأشياء، فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير أن يكون العقل موجباً للذلك.

ف: اعلم أن في هذه العبارة إشارة إلى ردّ المعتزلة المخالفين لنا في مسألة النظر، وإني سأتلو عليك تفصيل المذاهب فيها، وأبيّن ما هو الحق فيها، فاعلم - أرشدك الله تعالى - أن عند الأشعري إفادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر في الإفادة أصلاً ليس علة تامة ولا ناقصة، بل العلم يدور معه دوران أمر مع آخر، لا علاقة بينهما في الأكثر أو الدائم كوجود الإنسان مع الحمار، فلو كان الإنسان موجوداً بلا وجود حمار أو بالعكس فلا مضائقة؛ إذ لا مؤثر عنده إلا الله تعالى بمعنى أنه المستقل، لكنه فاعل مختار، فصدور المعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب إليه الفلاسفة؛ لأن الوجوب ينافي الاختيار، ولا وجوب عليه كما ذهب إليه المعتـزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى. وأما عند المعتزلة فالإفادة بالتوليد، وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد، وكالألم بعد الضرب، فإذا باشر النظر يحدث بعده العلم، كما إذا ضرب رجل رجلا فمباشرة الضرب يحصل الألم بعده. وأما عند الحكماء فبطريق الإعداد، فإن النظر يعدّ الذهن إعدادا تامّا، فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوباً منه. هذا تفصيل المذاهب، والحق أن العلم واجب عقيب النظر وإن لم يكن واجبا منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب إليه المعتزلة.

أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغيّر، وكل متغير حادث، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لايعلم أنه حادث، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وأما إبطال التوليد فلأن العلم ممكن في نفسه وإن كان بعد النظر، وكل ممكن مقدور له تعالى، فيكون هو أيضا مقدورا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، وهذا هو مختار الإمام الرازي، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين، وبه ارتضى صاحب المسلم. =

وما بالعقل **كفاية**. ولهذا قلنا: إن الصبيّ **غير مكلّف بالإيمان**، حتى إذا عقلت **المراهقة وهي تحت مسلم** بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تُجعل مرتدة، ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك **لبانت من زوجها**، **وكذا** نقول في الذي في العاقل البالغ لم تبلغه **الدعوة**: إنه غير مكلف بالإيمان بمجرد العقل، وإنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء **كان معذوراً**، ....

= وقال شارحه مولانا نظام الدين: فالأصح الوجوب، وكون النظر علة قريبة والفياض هو الله تعالى، ولذلك يحكم العقل بالوجوب، ولم أجد هذا المعنى مخالفاً للنصوص الإلهية والنبوية. فتدبر في هذا المقام، فإنه من مزال الأقدام.
كفاية: يعني وإن كان العقل آلة للإدراك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى. هذا ما قال بعض الشراح، والأولى أن يقال: إن العقل وإن كان يعرف قبح الأفعال وحسنها ولكنه ليس بمستبدّ في ذلك أي ليس بمستقلّ، حتى يتحقق الأحكام بمجرد العقل من غير ورود الشرع، كما هو مذهب المعتزلة.
غير مكلّف بالإيمان: أي الإيمان ليس بواجب عليه؛ لأن الوجوب وكذا سائر الأحكام بالخطاب لا بمجرّد العقل، وهو غير مكلّف لقوله ﷺ: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى استيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المعتوه حتى يعقل". رواه الترمذي[رقم:١٤٢٣] وأبو داود والدارمي عن عائشة وابن ماجة عنها وأحمد، وصحّحه الحاكم، ولكنه لو آمن يصحّ إيمانه لوجود العقل، وعند الأشعرية إيمانه غير صحيح؛ إذ العقل لايعبأ به عندهم، والاعتبار بالشرع، وفي حقه الشرع ليس بموجود؛ لأنه غير مكلّف، وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب عليه الإيمان وإن لم يرد به الشرع.
المراهقة: هي المرأة التي قاربت البلوغ. وهي تحت مسلم إلخ: بيان لإسلامها الحكمي بوجه آكد.
لبانت من زوجها: يعني إذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم، فاستوصف منها الإسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردتها؛ لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل لعدم قدرتها على وصف الإسلام، فلايحكم بردتها ولكن هي غير مكلّفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ؛ إذ العقل وإن كان موجوداً فيها لكنه غير كاف، فإذا لم يجب عليها الإسلام لاتبين عن زوجها. نعم لو بلغت ووجب عليها الإسلام وهي بعد البلوغ أيضاً لاتقدر على وصف الإسلام لبانت من زوجها ألبتة. وكذا: أي كما قلنا في الصبي العاقل: إنه غير مكلف بالإيمان لعدم كفاية عقله تغيّر ورود الشرع في حقّه بسبب عدم بلوغه كذا نقول في: إلخ.
الدعوة أي دعوة الرسول أو من قام مقامه بأن يكون على شاهق الجبل ولم يبق بعد البلوغ حتى يعينه الله بالتجربة ودرك العواقب. كان معذوراً: هذا إذا مات بعد البلوغ من ساعته، فإذا لم تبلغه الدعوة ولم يأته مما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيده سبحانه وتعالى.

وإذا أعانه الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً **وإن لم تبلغه الدعوة**، على نحو ما قال أبو حنيفة ﷺ في السفيه إذا بلغ خمساً وعشرين سنة: **لم يمتنع ماله عنه**؛ لأنه قد **استوفى مدة** التجربة والامتحان، فلا بدّ من أن يزداد به رشداً.
أي السفيه

[لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من ألغاه]

وليس على الحد في هذا الباب **دليل قاطعٌ، فمن جعل العقل** علةً موجبة يمتنع الشرع بخلافه، فلا دليل له يعتمد عليه، ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضا، **وهو مذهب الشافعي** ﷺ، فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا،

وإن لم تبلغه الدعوة لأنه وجب عليه الإيمان لوجود الأمرين: أحدهما العقل، والثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو من قال: إلخ. لم يمتنع ماله عنه وإن لم يونس منه رشداً مع أن دفع المال إليه متعلق بإيناس الرشد كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء:٦).

استوفى مدة إلخ فهذه المدة أقيمت مقام الرشد، والرشد فيها وإن لم يتحقق ولكن نقول: إنه موجود تقديراً. وهو يكفي في دفع الأموال؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾، فأتى بالنكرة فالمعنى إن رأيتم منهم رشدا سواء كان تحقيقا أو تقديرا، فكما أقيمت المدة مقام الرشد كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص المذكور أقيم مقام الدعوة، فإذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذّباً، ولما كان يرد على مسألة السفيه أنكم ما قدرتم خمسا وعشرين سنة، والقياس كان يقتضي أن يقدّر ثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد فأجاب عنه: وليس إلخ. دليل قاطع في تعيّن الحد، للإمهال ليس نص قاطع حتى يقال: مدته ثلاثة أيام أو أكثر؛ لأن العقل متفاوت في أصل الخلقة، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لايهتدي غيره إليه في مدة كثيرة.

فمن جعل العقل إلخ يعني من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقّق الأحكام بغير ورود الشرع وينكر وجود الشرع في مقابلته كما يذهب إليه المعتزلة، فلا دليل لهم على مذهبهم يعتمد عليه، وما استدلّوا به فهو مجروح وممنوع، فليس عندهم دليل عقليّ ولا نقلي يفيد الظن فضلاً عن اليقين.

وهو مذهب الشافعي ﷺ إلخ: فإن عند الشافعي من قتل رجلا عاقلا بالعالم لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل؛ لأن القتيل إذا لم تبلغه الدعوة وإن كان عاقلا بالغا وكان يمكن له الاستدلال على توحيده تعالى لم يجب =

فجعل كفرهم عفواً، **وذلك لأنه لايجد في الشرع** أن العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد، فيتناقض مذهبه، **وأن العقل لاينفكّ** عن الهوى، فلايصلح حجةً بنفسه بحال. وإذا ثبت أن العقل **من صفات الأهلية** قلنا: الكلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعترضة عليها.

أي في بيان الأهلية القسم الأول والثاني أي على الأهلية

فصل في بيان الأهلية

[أنواع الأهلية]

الأهلية نوعان: أهلية الوجوب **وأهلية الأداء**، ....

أحدها والثاني

= عليه الإيمان بالله تعالى فكفره عفو؛ لأنه لم تأته الدعوة ولا عبرة بعقله، وعندنا لا يضمن وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة، ولكنه ليس بسبب الضمان؛ لأنا لانجعل كفره عفوا بحال، ولم نجعل غفلته عن الإيمان بعد استيفاء مدة التأمّل عذراً، فكان قتله قبل الدعوة كقتل نساء أهل الحرب. **وذلك** إشارة إلى عدم الدليل على القولين، أما عدم دليل من ألغى العقل فتقريره مابينه بقوله: لأنه إلخ. **لأنه** أي من ألغى العقل من كل وجه، وهو الأشعري والشافعي رحمه الله ومن تبعهما.

لا يجد في الشرع إلخ يعني لا نص لهم على أن العقل غير معتبر، وإنما يقول بالأدلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعتمد على الأدلة العقلية، فكأنه يقول: العقل معتبر وليس بمعتبر، وهل هذا إلا تناقض صريح، وأما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لايعتبر في مقابلته الشرع كما ذهب إليه المعتزلة، فتقريره هذا: **وأن العقل لاينفكّ إلخ** يعني الوهم كثيراً ما يتعارض العقل، فيختلط عليه مطلوبه. ولذا ترى أن بعض العقلاء يخالف البعض، بل يناقض نفسه، فمرة يثبت أمرا ومرة ينفيه، فإذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه بحيث يقال: إنه حجة مستقلة بغير ورود الشرع، وإن الشرع لا اعتبار له عند مقابلته بالعقل. هذا تقرير المقام، وقد بقي خبايا في زوايا الكلام. **من صفات الأهلية**: على وجه قد مرّ، لا كما تقول المعتزلة.

الأهلية وهي عبارة عن كون الإنسان أو الشخص بحيث يصلح أن يكون محطّ نزول الأحكام الشرعية أو التكليف، وقيل: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهذه الصلاحية أمانة حملها الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ (الأحزاب:٧٢)، ولذا خصّ بالتكليف من سائر الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف، وقد كان ظلوماً جهولا. **وأهلية الأداء** إذا عرفت معنى الأهلية، فاعلم أن الأهلية على نوعين: النوع الأول أهلية نفس الوجوب وهو أن يكون قابلا لشغل الذمة، والنوع الثاني أهلية لوجوب الأداء، =

أما أهلية الوجوب فبناءً على قيام الذمة، فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء **بناءً** على العهد الماضي. قال الله تعالى: ﴿**وإذ أخذ ربك** من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ إلى آخر الآية، وقبل الانفصال هو جزء من وجه، فلم يكن له **ذمة مطلقة** حتى صلح ليجب له **الحق** و لم يجب عليه، ....

ثم أعاد الكلام

= وهو أن يكون قابلا وصالحا لإتيان الفعل، وقد عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، فالنوع الأول أي أهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة، يعني لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، والذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به أهلا للإيجاب عليه والاستحباب له، بناءً على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق، كما أخبر به بقوله: [illegible] (الأعراف:١٧٢)، فلما أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا، فبهذه الذمة صرنا أهلا لنفس الوجوب، وأهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية. بناء وإنما يثبت له الذمة بناء على العهد الماضي الذي بينه بقوله: وإذ أخذ إلخ.

﴿وإذ أخذ ربك﴾ إلخ دليل على ثبوت الذمة، حاصله أن الآدمي إذا يولد يكون له ذمة صالحة لما يجب له وعليه، فإن الولي إذا اشترى له شيئاً يثبت له الملك، وكذا يثبت له الوصية والإرث والنسب، وكذلك الثمن ومهر المرأة يجبان عليه بعقد الولي بإجماع الفقهاء، وهذا معنى ما يجب له وعليه، وهذه الذمة إنما ثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مرّ بيانه، فلو لم يكن له ذمة صالحة لهذه الأشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء؛ لأنه إذا ولد لم يكتسب شيئاً حتى يقال: إن الوجوب له وعليه إنما ثبت باكتسابه.

ف: اعلم أن تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه أحمد عن أبي بن كعب يدلّ على ثبوت العهد يوم الميثاق، ويؤيّده حديث ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان -يعني عرفة- فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلاً، قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون" رواه أحمد [رقم:٢٤٥٥] فلما ثبت تفسير الآية عن النبي ﷺ على ما تلونا عليك، فقول من أشرب في قلوبهم الاعتزال بأنه من باب التخييل والتمثيل مردود لا يعبأ به في مقابلة الحديث وإن كان ضعيفاً، فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة في ذلك، لا بالسنة فقط.

ذمة مطلقة يعني ثبوت الذمة الكاملة له إنما هو بعد الولادة، وأما قبل الانفصال أي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث يتبع الأم في العتق والحركة والسكون، فلايكون له ذمة مطلقة أي كاملة، ولكنه منفرد بالحياة معد للانفصال، فله ذمة من وجه. الحق من العتق والإرث والنسب والوصية، فهو أهل لتلك الأمور بهذا الاعتبار، =

وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان **أهلا** للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب **غير مقصود بنفسه**، فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه، كما ينعدم لعدم محلّه، ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات؛ لما لم يكن **أهلاً لثواب الآخرة، ولزمه الإيمان**؛ لما كان أهلا لأدائه ووجوب حكمه، ....

عن الأم بسبب الولادة — كما مرّ

= ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مرّ، فلايجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لايجب عليه الثمن وإليه أشار بقوله: و لم يجب إلخ. **كان أهلا إلخ**: والحاصل أن الجنين إذا لم ينفصل فله ذمة من وجه ،حيث يثبت له الحقوق من الإرث والعتق ولايجب عليه حق غيره، وإذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه، ولما كان يرد عليه من أنه إذا حصل له ذمة كاملة فينبغي أن يكون حكمه كحكم البالغين، فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء أيضا. كما ذهب إليه بعض مشايخنا مثل قاضي الإمام أبي زيد وغيره، فدفعه بقوله: غير أن إلخ.

غير مقصود بنفسه إلخ: يعني إنما المقصود والغرض الأصلي من نفس الوجوب حكمه وهو الأداء من اختيار، والصبي لايتصوّر منه الأداء بالاختيار لعجزه، فيبطل الوجوب في الأفعال التي لا بد من أدائه باختيار؛ لفوات الغرض، والشيء كما يبطل بفوت المحل -كبيع الحر وإعتاق البهيمة- يبطل بفوت الغرض أيضا، فلايلزم على الصبي ما لايمكن أداؤه بالاختيار فلا يكون حكمه كحكم البالغين، فلايجب عليه ما يجب عليهم.

وتفصيل المقام ما كان حقوق العباد من الغرم وضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والأقارب يلزم على الصبي، لأن الأداء بالاختيار في تلك الأمور ليس بضروري، ويكون أداء وليه كأدائه، وكأن الوجوب غير خال عن حكمه، وما كان عقوبة وجزاء لم يجب عليه؛ لأن المقصود من العقوبات المؤاخذة بالفعل، وهو لايصلح لذلك، فالوجوب ههنا خال عن حكمه فيبطل، والولي في ما يجب عليه العقوبة والجزاء لايصلح أن يقوم مقامه، وكذا حقوق الله الخالصة كالصلاة والصوم لايجب عليه أيضا؛ لأن الأداء بالاختيار أي بالنية ضروري فيها، والولي لايصلح أن يكون أداؤه قائماً مقام أدائه فيبطل الوجوب بفوت الغرض، وسيأتي التفصيل فوق هذا. ولما فرغ عن الجواب شرع في تفريعات على قوله: فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يبطل لعدم محله، فقال: ولهذا إلخ.

أهلا لثواب الآخرة: يعني أن الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلاة والزكاة ثواب الآخرة، والكافر ليس أهلا لثواب الآخرة، فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل، فلا تجب عليه تلك الشرائع، واحترز بقوله: "التي هي الطاعات" عن الشرائع التي ليست بطاعات، وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالجزية والخراج، فإنها واجبة عليه، ولما كان يتوهّم من عدم كونه أهلا للثواب أن لايجب عليه الإيمان أيضاً دفعه بقوله: ولزمه إلخ.

ولزمه الإيمان إلخ: يعني في وجوب الإيمان على الكافر لا يفوت الغرض من الإيمان ثواب الآخرة والكافر أهل للإيمان، فإذا آمن يحصل له ثواب الآخرة، فلايفوت الغرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفريع آخر وقال: و لم يجب إلخ.

ولم يجب على الصبي الإيمان قبل أن يعقل **لعدم أهلية الأداء**، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا **بوجوب أصل الإيمان** عليه **دون أدائه**، حتى صحّ الأداء من غير تكليف، (من الصبي العاقل) وكان **فرضاً** كالمسافر **يؤدّي الجمعة**. (أداء الإيمان)

[أنواع أهلية الأداء]

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر (أحدهما) وكامل (وثانيهما)، **أما القاصر** فيثبت بقدرة البدن إذا كانت قاصرة **قبل البلوغ**، ....

لعدم أهلية الأداء: أي لايثبت نفس الوجوب على الصبي لعدم الفائدة، وهو الأداء عن الاختيار، والصبي لايمكن منه أداء الإيمان باختيار لعدم العقل.

بوجوب أصل الإيمان إلخ: لأن الوجوب يتعلق بالأسباب وصلاحية الذمة، فالصبي العاقل أهل لأداء الإيمان، فلايبطل نفس الوجوب في حقه لعدم فوات غرضه وهو الأداء، بخلاف سائر العبادات فإنها ليست بواجبة عليه لفوات غرض نفس الوجوب فيها؛ لأن الغرض من نفس الوجوب أن يقع الأداء عن الفرض، وأداء العبادات لايقع عن الفرض؛ لأنه لو وقع صلاته فرضا لافترض عليه سائر الصلوات، وفيه حرج عظيم، بخلاف الإيمان فإنه غير مكرّر، ولأن الغرض من نفس الوجوب الأداء على سبيل الإكمال، والصبي لضعفه لايحتمل أداء العبادات على وجه الكمال؛ لأن أدائها على وجه الكمال متعلّق بالبدن وهو ضعيف البدن، بخلاف الإيمان فإن أدائه لايتعلق بالبدن؛ لأنه من أحكام النظرية التي تتعلّق بالعقل، والعقل موجود فيه.

دون أدائه: أي لا نقول: إن أداء الإيمان واجب على الصبي العاقل قبل البلوغ؛ لأن عقله لم يتكامل بعد؛ لأن كمال العقل إنما هو بعد البلوغ. **فرضا**: لأن الإيمان لايتنوع بين أن يكون فرضاً وأن يكون نفلا بل هو فرض، فلذا لايلزم عليه تجديد الإقرار بعد البلوغ. **يؤدّي الجمعة**: فالمؤدّى يقع فرضاً مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً قبل الأداء، هذا ما ذهب إليه القاضي أبو زيد وشمس الأئمة الحلواني وفخر الإسلام ﷺ. وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي ﷺ: إن الوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عقل مالم يتكامل عقله بالبلوغ.

أما القاصر إلخ: اعلم أن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل، وقدرة العمل وهي بالبدن، فإذا تحقّق القدرتان تحقق الأهلية الكاملة، وإذا انتفت أو ضعفت إحدى القدرتين تحقّق الأهلية القاصرة، وإليه أشار بقوله "إذا كانت قاصرة". **قبل البلوغ**: فقبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان، وهذا أحد القسمين من الأهلية القاصرة وأشار إلى ثانيهما بقوله: وكذلك إلخ.

[حكم تصرف الصبي العاقل]

وكذلك بعد البلوغ فيمن **كان معتوها**؛ لأنه بمنـــزلة الصبي؛ لأنه عاقل **لم** يعتدل عقله، وتبتني على الأهلية القاصرة **صحة الأداء، وعلى الأهلية الكاملة** وجوب الأداء، وتوجه الخطاب عليه. **وعلى هذا** قلنا: **إنه صحّ** من الصبي العاقل الإسلام **وما يتمحض منفعته** من التصرفات، كقبول الهبة والصدقة، وصحّ منه أداء **العبادات** (وصح منه أيضاً) **البدنية** من غير عهدة وملك برأي الولي ما **يتردّد بين النفع والضرر** كالبيع ونحوه، وذلك باعتبار أن نقصان رأيه (أي الصبي) انجبر برأي الوليّ، ....

كان معتوهاً: هو السفيه، فبدنه كامل ولكن عقله ناقص، كما أشار إليه: لأنه بمنـــزلة الصبي إلخ.

صحة الأداء: بمعنى أنه لو أدّى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه. **وعلى الأهلية الكاملة إلخ**: فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع؛ لأن أهليته حينئذ صارت كاملة بكمال العقل والبدن. ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لايمكن إدراكه إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً.

وعلى هذا: أي على أن صحة الأداء تبتني على الأهلية القاصرة. **إنه صحّ إلخ**. في أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه، وعند الشافعي ؒ لايصحّ إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر ولاتبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضرر، وإن صحّ في أحكام الآخرة فيثاب على إيمانه، وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله حسن لايحتمل غيره. **وما يتمحّض منفعته إلخ**: وهذا قسم ثان، وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض للصبي، فيصحّ مباشرة الصبي من غير رضاء الولي وإذنه.

العبادات البدنية إلخ: وهذا قسم ثالث، وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقبيحاً في زمان. كالصلاة والصوم من العبادات البدنية، فيصحّ من الصبي أداؤها من غير وجوب عليه، وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث يعتاد أداؤها، فلايشق ذلك بعد البلوغ، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: "مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً، واضربوهم إذا بلغوا عشراً". [المسند للإمام أحمد، رقم:٦٦٨٩]

يتردد بين النفع والضرر إلخ: وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع، فإنه إن كان رابحا كان نافعاً، وإن كان خاسراً كان ضارّاً، والصبي لا يميز بين الضار والنافع، ولايعتبر فيه رأيه، فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي.

فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله. ألا يرى أنه صحّح بيعه من الأجانب **بغبن فاحش في رواية** خلافاً لصاحبيه، وردّه مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتباراً لشبهة النيابة في موضع التهمة.

[حكم تصرّف الصبي المحجور]

وعلى هذا قلنا في المحجور: إذا توكل **لم تلزمه العهدة**، وبإذن الولي **تلزمه**، وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر (أي قبل الوكالة) **بطلت وصيته عندنا** خلافاً للشافعي رحمه الله وإن كان فيه **نفع ظاهر**؛ ....

فصار كالبالغ إلخ: فينفذ تصرّفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لهما، فإنه لايكون كالبالغ عندهما فلاينفذ بالغبن الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان، في رواية ينفذ، وفي رواية لاينفذ، وإليه أشار بقوله **بغبن فاحش** وهو ما لايتغابن الناس في مثله. **في رواية إلخ**: أي في رواية ثبت أنه ردّ أبو حنيفة رحمه الله بيع الصبي مع الولي بغبن فاحش؛ لأن نيابة الولي حينئذ في موضع التهمة؛ إذ فيه تهمة أنه إنما أذن تحصيلا لمقصوده.

وعلى هذا: أي على أن ما فيه احتمال الضرر لايملكه الصبي بنفسه ويملكه برأي الولي. **في المحجور** وإن كان يتناول العبد والصبي، ولكن المراد هو الصبي. **لم تلزمه العهدة**: أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن، والخصومة في العيب؛ لأن في إلزامها معنى الضرر، ولايثبت ذلك بالأهلية القاصرة. **تلزمه** لأن قصور رأيه قد اندفع بانضمام رأي الولي إليه، فصار أهلاً للزوم العهدة.

بطلت وصيته عندنا إلخ اعلم أن الوصية عندنا إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت، فيكون ضرراً محضاً، فيعتبر بإزالة المال بطريق التبرع في حال الحياة، فلاتصحّ الوصية، وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت فهو باتفاق الحال لا عبرة به، كما لو باع الشاة التي أشرفت على الهلاك لايصحّ بيعه وإن كان فيه نفع محض، وعند الشافعي رحمه الله الوصية نفع محض؛ لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت، وما هو نفع محض يملكه الصبي كالهبة له، وإلى رد هذا الدليل أشار. **نفع ظاهر**. يعني هذا النفع وقع باتفاق الحال لا عبرة به، وإن سلّمنا أنه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية نفع أريد منه.

لأن الإرث شُرع **نفعاً للمورث**. ألا يرى أنه **شُرع** (أي الإرث) **في حقّ الصبي**. وفي الانتقال عنه (أي الإرث) **إلى الايصاء** ترك الأفضل لا محالة، إلا أنه شُرع (أي الإيصاء) في حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض، **ولم يشرع ذلك** في حق الصبي، **ولم يملك ذلك** عليه (أي على الصبي) **غيره ما خلا القرض**، فإنه يملكه القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء.

[حكم الردة]

وأما الردة فلاتحتمل العفو في أحكام الآخرة، وما يلزمه من ....

نفعا للمورث: فإن نقل ماله إلى أقاربه عند استغنائه عنه أولى من النقل إلى الأجانب، وهو أفضل شرعاً؛ لأن فيه صلة الرحم وإيصال النفع إلى القريب، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله حين قال لسعد ﷺ: "لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس". [البخاري، رقم:٢٧٤٢]

شرع في حق الصبي: أي إذا مات الصبي يرث عنه وارثه، ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه، فهذا تأييد على قوله: إن الإرث شرع نفعا للمورث، فلما ثبت أن في الإرث زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الأفضل.

إلى الإيصاء إلخ: ولما كان يتوهّم أنه لو كان الإيصاء ضرراً فينبغي أن لايكون مشروعاً في حق البالغ أيضاً دفعه.

ولم يشرع ذلك: أي المذكور من الأمور من الطلاق وغيره في حق الصبي، يعني البالغ له ولاية كاملة، فكما يملك المنافع يملك المضار أيضاً، بخلاف الصبي فإنه لايملك المضار بنفسه بل وليه لايملك أيضا، كما قال المصنف ولم يملك ذلك: المذكور من الطلاق وغيره. غيره: وهو الوليّ والوصي والقاضي ما خلا القرض إلخ أي سوى القرض لايملك أحد على الصبيّ من الأمور المذكورة؛ لأنه محلّ المرحمة والإشفاق لا محل الإضرار، أما القرض فالقاضي يمكنه فله أن يقرض مال الصبي أحداً؛ لأن فيه فائدة الصبي؛ إذ لو أودعه عند رجل وهلك عنده لهلك مال الصبي لايمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبينة، فكان مصوناً عن التوى أي التلف.

ف: اعلم أن الطلاق والعتاق عدم مشروعيتهما بغير الحاجة، أما عند وقوع الحاجة ومسّ الضرورة فهما مشروعان، قال شمس الأئمة رحمه الله في أصول الفقه: زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي حتى أن امرأته غير محل للطلاق، وهذا وهم عندي، فإن الطلاق يملك بملك النكاح؛ إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك، وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تحقّقت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحا. كذا ذكر صاحب "غاية التحقيق". وأما الردة إلخ هذا قسم خامس، وهو ما يكون قبحا لايحتمل =

أحكام الدنيا عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمه الله، فإنما يلزمه حكما لصحته **لا قصداً**
أي عند أبي حنيفة ومحمد ... والشافعي

إليه، فلم يصحّ العفو عن **مثله** كما إذا ثبت **تبعاً لأبويه**.
الارتداد

[أنواع الأمور المعترضة]

فصل في الأمور المعترضة **على الأهلية العوارض** نوعان: **سماويّ** ومكتسب،
وهو ضد السماوي

أما السماويّ فهو ....
أحد عشر

= غيره كالكفر، وكان الأولى أن يذكر المصنّف هذا القسم بعد القسم الأول. والحاصل أن هذا القسم من الأفعال يعتبر من الصبي لو ارتدّ - والعياذ بالله تعالى - تعتبر ردته عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في حق أحكام الدنيا والآخرة، حتى تبيّن منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولو مات على ارتداده كان مخلّدا في النار كذا في "النهاية"، ولكن لايقتل؛ لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه ولايجب على القاتل شيء، وقال أبو يوسف والشافعي رحمهما الله: لاتعتبر ردته في حق أحكام الدنيا؛ لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحة إيمانه لكونه نفعاً محضاً، ولما كان يرد أن المضار مدفوع عنه؛ لأنه مرفوع القلم بمعنى أنه لايحاسب خطاياه، والقول بصحة ارتداده يؤدي إلى إثبات الضرر في حقه حيث تبين امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث أقاربه المسلمين، أجاب عنه بقوله: ومايلزمه إلخ. **أحكام الدنيا**: من البينونة بينه وبين امرأته المسلمة وحرمان الميراث.

لا قصدا إليه. والضمير راجع إلى ما يعني لزوم هذه الأحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده؛ لأنها من لوازمها، لا أن يكون الحكم بصحة الارتداد لأجل هذه الأحكام، والحاصل أن ما يلزم من المضار يثبت ضمناً في حكم صحة الردة لا قصدا. **مثله**: أي مثل الارتداد، فالمعنى لايصحّ العفو عن مثل هذا الأمر العظيم الذي لايحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الأحكام.

تبعا لأبويه: بأن ارتدا ولحقا بدار الحرب، فإنه تلزمه هذه الأحكام ولايمتنع ثبوته بواسطة لزومها، فكذا في ما نحن فيه. ولما فرغ عن بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية. **على الأهلية**: فتمنع تلك الأمور الأهلية عن بقائها على حالها، فبعضها يزيل أهلية الوجوب كالموت، وبعضها تزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء، وبعضها توجب تغيراً في بعض الأحكام مع بقاء أهلية الوجوب والأداء كالسفر، كذا قيل. **العوارض**. جمع عارضة، من عرض له كذا أي إذا ظهر له أمر يصدّه عن المضيّ على ما كان فيه، ويسمّى السحاب عارضاً لمنعه أثر الشمس وشعاعها، ولما كان هذه الأمور تأثير في تغير الأحكام التي تتعلّق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء، وكانت تمنع الأحكام عن الثبوت سمّيت بالعوارض. **سماويّ**: وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه، ولهذا نسب إلى السماء.

الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم **والإغماء** والرق والمرض والحيض والنفاس والموت، وأما المكتسب **فنوعان** منه ومن غيره، أما الذي منه **فالجهل والسفه** والسكر والهزل والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره فالإكراه بما فيه إلجاء وبما ليس فيه **إلجاء**.

[الجنون]

وأما **الجنون** فإنه يوجب الحجر **عن الأقوال**، ويسقط به ما كان ضرراً **يحتمل السقوط**، وإذا امتدّ فصار لزوم الأداء يؤدّي إلى الحرج، فيبطل القول بالأداء ....

الصغر وهو وإن كان بأصل الخلقة ولكن ماهية الإنسان قد يعرف من غير صغر، ولذا لم يعرض آدم وحواء فعدّ من العوارض. والإغماء إلخ وإن كان الإغماء والجنون من أقسام المرض، ولكن لما كانا مختصين بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها أوردهما بالذكر. فنوعان أحدهما ما هو حاصل منه، وثانيهما ماهو حاصل من غيره. فالجهل وإنما جعل من المكتسبة وإن لم يكن للعبد فيه اختيار؛ لأن العبد قادر على إزالته بتحصيل العلم، فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار.

والسفه: في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل، والفرق بين السفه والعته على ما قلنا ظاهر.

إلجاء أي اضطرار للمكره إلى إتيانه ما أكره عليه، فأقسام المكتسب سبعة. ولما فرغ عن تقسيم العوارض شرع في أحكامها فقال الجنون. وهو آفة تحلّ بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة أطرافه وضعف في أعضائه. وإنما قدّمه على الصغر؛ لأن حكم الصغر في أوّل أحواله كحكم الجنون.

عن الأقوال أي لايعتبر أقواله كالطلاق والعتاق والهبة فلايتعلّق بأقواله حكم، ويكون وجود قوله كعدمه حتى لاينفذ بإجازة الولي، واحترز به من الأفعال، فإن أتلف مال إنسان يؤخذ بضمانه على الكمال؛ لأن الأقوال لاتعتبر وجودها بدون العقل والمجنون لا عقل له، بخلاف الأفعال حيث توجد حسّاً لا مردّ لها.

يحتمل السقوط عن البالغ بالأعذار كالحدود والكفارات والقصاص، فإنها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات، وكذا يسقط به العبادات المتحمّلة للسقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات، واحترز بقوله "يحتمل السقوط" عن المضار التي لاتحتمل السقوط إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق، كضمان المتلفات ونفقة الأقارب، ووجوب الدية والإرش، فإنها لاتسقط بالجنون كما لاتسقط بالصباء، هذا إذا كان الجنون ممتدّا.

[حد الامتداد في الصوم]

وينعدم الوجوب أيضا **لانعدامه**. وحدّ الامتداد في الصوم **أن يستوعب الشهر**، وفي الصلوات أن يزيد على **يوم وليلة، وفي الزكاة أن يستوعب** الحول عند محمد رحمه الله، وأقام أبو يوسف رحمه الله أكثر (وقت الجنون) الحول مقام كلّه **تيسيراً**، ....

لانعدامه: أي الأداء، والحاصل إذا كثر الجنون بأن امتدّ فلا وجوب للأداء عليه، فإنه يفضي إلى الحرج ولا نفس الوجوب عليه أيضا؛ لأن الغرض من نفس الوجوب الأداء، فإذا سقط الأداء بطل نفس الوجوب أيضا لفوات الغرض، وتفصيل هذا المقام أن الجنون إما ممتدّ أو غير ممتدّ، وكل منهما أما أصليّ بأن بلغ مجنوناً أو طار بعد البلوغ فتلك الأقسام كلها مانعة؛ لوجوب العبادات كلها عند الشافعي وزفر رحمهما الله، وهو القياس؛ لأن أهلية الأداء تفوت بزوال العقل، وبدون الأهلية لايثبت الوجوب والممتد سواء كان أصليا أوطارياً مُسْقط للعبادات كلها بالاتفاق، وأما غير الممتد فهو إن كان طارياً فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استحساناً وإلحاقاً بالنوم والإغماء، وإن كان أصليا بأن بلغ مجنوناً فمسقط عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى لو أفاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنوناً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر، ولاقضاء ما فاته من الصلوات، فحكمه حكم الصباء، وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط، فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قياساً على الجنون العارضي، وهو ظاهر الرواية، وقيل: الاختلاف على العكس، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

أن يستوعب الشهر: حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلا أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو أفاق في أول ليلة من رمضان فأصبح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لايصام فيه، فالإفاقة والجنون فيه سواء. يوم وليلة: ولكن محمد يعتبر الصلاة حتى ما لم تصر الصلاة ستاً لايسقط عنه القضاء، والشيخان يعتبران الساعات حتى لو جُنّ قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأن هذا الوقت باعتبار الساعات زاد على يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتدّ إلى وقت العصر حتى تصير الصلاة ستاً، فيدخل في حدّ التكرار.

وفي الزكاة أن يستوعب الخ: لأن مالم تدخل الثانية لاتدخل الزكاة في حد التكرار. تيسيرا: ودفعاً للحرج في حق المكلّف، فلو زال الجنون بعد مضيّ أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد، سواء كان أصلياً أوعارضياً؛ لأن الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول، فإذا لم تتمّ الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة، وعند أبي يوسف لاتجب لوجوب الزوال بعد الامتداد، وقس على هذا امتداد الصلاة والصوم.

وما كان حسنا لايحتمل **الغير**، أو قبحاً لايحتمل العفو فثابت في حقه، حتى يثبت إيمانه
كالكفر بالله تعالى أي حق المجنون
وردته **تبعاً لأبويه.**

[الصغر]

وأما الصغر فإنه في أول أحواله **مثل الجنون**؛ لأنه عديم العقل والتميز، أما **إذا عقل** فقد
أي قبل أن يعقل
أصاب ضرباً من **أهلية الأداء** لكن الصباء **عذر مع ذلك**، فسقط به عنه **ما يحتمل**
أي قسماً أي بذلك العذر أي عن الصبي
السقوط عن البالغ. **وجملة الأمر** أنه يوضع عنه **العهدة** ....

الغير: أي القبح كالإيمان بالله العظيم. تبعاً لأبويه: لأن الإيمان وكذا الردة قصداً لايعتبر من المجنون؛ إذ ركن الإيمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ، وذا لايتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق، وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو أيضا لايتصور منه بخلاف إيمانه وردته تبعاً لأحد أبويه، فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس ركناً له ولا شرطاً له، فإذا ارتدّ أبواه فلا وجه إلى جعله مسلماً لا بطريق الأصالة وهو ظاهر، ولابطريق التبيعة؛ لأنها زالت بردة أبويه، فلو لم يحكم بردّته لوجب أن يحكم بعمو ردته، وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في حقه، هذا إذا بلغ مجنوناً وأبواه مسلمان فارتدّا ولحقا به بدار الحرب، فإن تركاه في دار السلام، وكذا لو أدرك عاقلاً مسلما وأبواه مسلمان ثم جنّ ولحقا به بدار الحرب، وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جنّ لم يصر تبعاً لهما، وكذا لو أسلم أحد أبويه وهو مجنون يعدّ مؤمناً تبعا لأبويه.

مثل الجنون: فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون. إذا عقل: أي ترقى الصبي عن أدنى درجات الصباء إلى أوساطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل. أهلية الأداء: فعلى هذا كان أهلا لأن يثبت في حقه وجوب الأداء. عذر مع ذلك: يعني وإن كان أصاب ضرباً عن أهلية الأداء ولكن الصباء مع ذلك الإصابة عذر لعدم بلوغ عقله إلى درجة الكمال وغاية الاعتدال.

ما يحتمل السقوط: من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم، وسائر العبادات كالحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بالأعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها، واحترز بقوله "ما يحتمل السقوط" عما لايحتمل السقوط مثل فرضية الإيمان، حتى إذا أدّاه الصبي كان فرضاً يترتّب عليه ما يترتّب على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجة المشركة، وحرمان الميراث من أقاربه المشركين وجريان الميراث بينه وبين أقاربه المسلمين.

وجملة الأمر: أي الأمر الكلي في أحكام الصبي. العهدة: أي يسقط عن الصبي المؤاخذة والتبعة.

ويصحّ منه وله ما لا عهدة فيه؛ لأن الصبأ من **أسباب المرحمة**، فجعل سبباً للعفو عن كل **عهدة يحتمل العفو**، **ولهذا** لايحرم عن **الميراث بالقتل** عندنا، ولا يلزم عليه حرمانه بالرق

أي على ما قلنا أي الصبي الصبي

عنه **والكفر**؛ لأن الرق **ينافي أهلية الإرث وكذلك الكفر**؛ لأنه ينافي أهلية **الولاية**،

أي الكفر

وانعدام الحق **لعدم سببه، ولعدم أهليته** لايعد **جزاءً**.

وهو هنا الإرث

[العته]

وأما **العته** بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل ....

ويصحّ منه: يعني يصحّ منه، أي من الصبي بأن يباشر هو بنفسه ما لا عهدة فيه أي لا ضرر فيه، مثل أن يقبل الهبة بنفسه، وله أي ويصحّ للصبي بأن يباشر غيره لأجله ما لا ضرر فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض. أسباب المرحمة: طبعاً وشرعاً، أما طبعاً فلأن كل طبع سليم يميل إلى الرحمة على الصغار، وأما شرعاً فلأن النبي ﷺ كان يرحم الصغار. عهدة يحتمل العفو: مثل الحدود والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لايحتمل العفو كالردة وحقوق العباد مثل ضمان المتلفات ونفقة الأقارب. ولهذا: أي لأجل أن الصباء سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو. الميراث بالقتل: يعني لو قتل الصبي مورثه عمداً أو خطأً لايحرم عن ميراثه؛ لأنه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة، فهذه عهدة تسقط بعذر الصباء، ويجعل كأن المورث مات حتف أنفه، ولما كان يرد عليه أنه إذا كان كذلك فلاينبغي أن يحرم الصبي عن الميراث بالكفر والرق.

والكفر: كما إذا ارتدّ الصبي العاقل أو استرقّ فإنه لايستحق الإرث. ينافي أهلية الإرث: لأن الإرث يقتضي أن يكون الوارث مالكاً لما يرثه، والرقيق لا يصح له الملك؛ لأن كل ما يملكه الرقيق هو ملك لمولاه.

وكذلك الكفر: أي مثل الرق الكفر في أنه ينافي الإرث. الولاية: أي لا ولاية للكافر على المسلم لقوله عزّوجل: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء:١٤١)، والإرث مبني على الولاية على مايشير إليه قوله تعالى حكايةً عن زكريا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾ (مريم:٥). لعدم سببه: وهو الولاية، وذا لايوجد في الكافر. ولعدم أهليته: أي لعدم أهلية المستحقّ والرقيق ليس أهلاً له.

جزاء: أي عقوبة، والحاصل أن حرمان الصبي العاقل الرقيق أو الكافر عن ميراث أقاربه المسلمين والأحرار ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصحّ ما قلتم، بل حرمانه لعدم أهليته للميراث وقت كونه رقيقاً أو لعدم سبب الميراث وقت كونه كافراً. ألا ترى أن من لايملك الطلاق لعدم النكاح أو العتاق لعدم ملك الرقبة لايعدّ ذلك عقوبة، فكذا هذا. العته: وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه، فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرةً بكلام المجانين. =

في كل الأحكام حتى إنه لايمنع صحة القول والفعل، لكنه يمنع العهدة، وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة؛ لأنه شرع جبراً، وكونه صبياً معذوراً أو معتوها لاينافي عصمة المحلّ، ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي، ويولّى عليه ولايلي على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض ....

(أي العته، أي مستهلك، أي يرفع، أي المعتوه، أي الجنون)

= أما السفيه فلايشابه كلامه بكلام المجانين أصلاً ولكنه يعتريه خفةٌ إما غضباً أو فرحاً، فيتابع مقتضاهما في الأمور من غير نظر وفكر في عواقبها، هذا هوالفرق البين بين المعتوه والسفيه، وإليه أشرنا سابقاً.

في كل الأحكام فكما أن المجنون يشبه أول أحوال الصباء في عدم العقل كذلك العته يشبه آخر أحوال الصباء في وجود أصل العقل مع تمكّن الخلل فيه، فحكم المعتوه حكم الصبي العاقل في جميع الأحكام.

القول والفعل فكما جميع أقوال الصبي العاقل وأفعاله من إسلامه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وإعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحيحة، كذلك جميع أفعال المعتوه وأقواله صحيحة، حتى أن العته لايمنع صحة القول والفعل كما لايمنعها الصباء مع العقل. تمنع العهدة يعني ما يلزم فيه إلزام شيء وضرر يمنعه العته، فلايطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع، ولايرد عليه بالعيب، ولايؤمر بالخصومة فيه، ولايصحّ طلاق امرأته ولا إعتاق عبده سواء كان بإذن الولي أو لا، ولا بيعه وشراؤه لنفسه بغير إذن الولي؛ لأن في كل ذلك عهدة أي ضرر للمعتوة والعته يمنعه، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لايجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان المتلفات؛ لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضا عليهما.

فليس بعهدة التي نفيناها؛ لأن المراد بها ما يلزم بالعقود، وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل، ولأن العهدة المنفي عنها عهدة يحتمل العفو في الشرع، وضمان التلف لايحتمل العفو شرعاً. جبرا لكونه من حقوق العباد وكون الأموال معصومة. لاينافي عصمة المحل لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به، وبالصباء والعته لاتزول الحاجة، فيبقى معصوماً، فيجب الضمان بالاستهلاك.

عن الصبي فلايجب عليه العبادات، ولايثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي، وإليه ذهب عامة المتأخرين، وقال القاضي الإمام أبو زيد: لايسقط عنه العبادات؛ لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغاً، وأما العته فهو بمنـــزلة المرض بخلاف الصبي؛ لأن الخطاب عنه مرتفع. ويولى عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور عقله. على غيره أي لايثبت الولاية للمعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف لنفسه، فكيف يتصرف لغيره، ولأن الأصل في الولاية أن يثبت في حقه ثم يتعدى إلى غيره، والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت هذه الأشياء.

غير محدود، فقيل: إذا أسلمت امرأته **عرض على أبيه** وأمه الإسلام **ولايؤخّر**، والصبأ محدود **فوجب تأخيره**. وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل **فلايفترقان**.

أي امرأة المجنون

[النسيان]

وأما **النسيان** فلا ينافي **الوجوب** في حق الله تعالى، لكنه إذا كان غالباً **يلازم الطاعة**،....

أي نفس أي النسيان بحيث

غير محدود: إذ ليس لزواله وقت معيّن بخلاف عقل الصبي؛ لأن له وقتاً معهوداً أجرى الله تعالى عادته على ذلك.

فقيل: تفريع على قوله "غير محدود". **عرض على أبيه إلخ:** أي إذا أسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على أبيه وأمه الإسلام؛ لأنه هو بنفسه لايصلح أن يعرض عليه الإسلام، وهو تابع لخير الأبوين، فإن أسلم أحدهما بقي النكاح بينهما، وإن أبى فرّق بينهما. **ولايؤخر:** عرض الإسلام إلى أن يفيق المجنون؛ لأن ليس له وقت معيّن، ففيه إبطال حق المرأة.

فوجب تأخيره: أي عرض الإسلام إلى ظهور أثر العقل في الصبي لا إلى بلوغه؛ لأن إسلام الصبي العاقل صحيح عندنا، فيتحقق منه الإباء، فلا يؤخر حق المرأة إلى البلوغ، فلو زوج المجوسي ابنه الصغير بامرأة مجوسية أونصرانية، ثم أسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يعرض الإسلام على الصبي ولا على أبويه حتى يفرق بينهما بالإباء، كما في المجنون، بل يمهل حتى يعقل الصبي فيعرض حينئذ عليه الإسلام، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرّق بينهما، وذلك لأن لظهور عقله وقتا معينا بخلاف الجنون، هذا هو الفرق بين الجنون والصغر.

فلايفترقان: أي لا فرق بين العته وآخر أحوال الصباء، فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الإسلام في الحال، كما لا فرق في سائر الأحكام، حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يُعرض الإسلام في الحال على المعتوه، كما يعرض على الصبي العاقل الكافر إذا أسلمت امرأته، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق، كما يفرق بين الصبي العاقل الكافر وزوجته وقت إبائه عن الإسلام؛ لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام الصبي العاقل، وإنما قيد المعتوه بالعاقل؛ لئلا يذهب الوهم إلى المجنون؛ لأن اسم المعتوه قد يطلق على المجنون أيضا.

النسيان: فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعمّ من أن يتمكن ملاحظتها في أي وقت شاء، أو لايتمكن إلا بعد كسب جديد، ويسمّى ذهولاً وسهواً، هذا عندهم، وأما عند الحكماء فهو خاصّ أي لايتمكن إلا بعد كسب جديد وتجشم استدلال، وقيل: هو جهل الإنسان بما كان يعلمه ضرورةً مع علمه بأمور كثير لا بآفة، واحترز بقوله "بأمور كثيرة" عن النائم والمغمى عليه، فإنهما في حالة النوم والإغماء لايعلمان ما كان يعلمانه من أمور كثيرة، وبقوله "لا بآفة" عن الجنون، فإنه جهل ضروريّ بأمور كثيرة كان يعلمها قبله لكنه بآفة، وفيه ما فيه، وفي الموجز النسيان هو النقصان أو بطلان قوة الذكر، وهذا أوضح مما قيل.

الوجوب: ولا وجوب الأداء، فلا تسقط الصوم والصلاة عن ذمته بالنسيان بل يلزم عليه القضاء.

يلازم الطاعة: أي لا يخلو الطاعة عنه في الأغلب.

مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة **جعل من أسباب العفو؛ لأنه من جهة** صاحب الحق اعترض **بخلاف حقوق العباد. وعلى هذا** قلنا: إن **سلام الناسي** لما كان **غالباً** لم **يقطع الصلاة، بخلاف الكلام**؛ لأن هيئة المصلي **مذكرة له**، فلايغلب الكلام **ناسياً**.

أي النسيان الموصوف — السلام المذكور

[النوم]

وأما النوم فعجز عن ....

مثل النسيان إلخ: فإن النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة غالب، أما في الأول؛ فلأن نفس الإنسان تميل بالطبع وتشتغل إلى الأكل والشرب، فإذا اشتغلت بشيء جاء الغفلة والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم، فلذلك عفي ذلك الأكل والشرب، فلايفسد صومه، وأما في الثاني فلأن الذبح يوجب هيبة وخوفاً يتفرّ الطبع عنه ويتغيّر حال البشر عنه، ولهذا لايحسن الذبح كثير من الناس فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا، فيصحّ الذبح. من أسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة. لأنه من جهة إلخ: وإذا كان حدوثه بصنع الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة، فإذا أكل الصائم ناسيا يجعل كأنه لم يأكل، وإذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس. قوله "جعل" جواب إذا، والجملة خبر لكن قوله "اعترض" خبر أن، وكلمة "من" متعلقة به. بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو أتلف أحد مال إنسان ناسيا يجب عليه ضمانه؛ لأن نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فعله في حقه عفواً.

وعلى هذا أي ولأن النسيان الغالب جعل عذراً. سلام الناسي: على رأس الركعتين على ظن أنه في القعدة الأخيرة. غالبا: بكثرة تسليم المصلّي في تلك الحالة. الصلاة: لأن القعدة محلّ السلام، وليس للمصلي هيئة تذكره أنها القعدة الأولى أم الأخيرة، فيكون مثل النسيان في الصوم، فيجعل عفواً. بخلاف الكلام: في الصلاة حيث لا يجعل عفوا. مذكرة له: مانعة عن النسيان إذا نظر إليها.

ناسيا: في الصلاة أي لايغلب، ويكثر وقوع الكلام في الصلاة ناسياً؛ إذ حالة الصلاة هيئة مذكرة لهذا النسيان، فكان وقوعه فيها لغفلة وتقصير، فلايعفى عندنا فيفسد صلاته بالكلام ناسياً. النوم: فهو فترة طبعية يحدث في الإنسان بلا اختيار منه، ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه، وعند الأطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب وصول رطوبات بخارية إليه، فترخي أعصابه وتكثف =

استعمال القدرة ينافي الاختيار، فأوجب تأخير الخطاب للأداء، وبطلت عباراته **أصلا في** (أي النائم)
الطلاق والعتاق والإسلام والردة، **ولم يتعلّق بقراءته** وكلامه في الصلاة حكم، **وكذا إذا قهقه في صلاته هو الصحيح.**

[الإغماء]

والإغماء مثل النوم في فوت الاختيار ....

= مسالكها وتعلظ الروح النفساني، فلاينفذ في تلك المسالك فيسكن الحواس الظاهرة والحركات إلا ما كان منها ضرورياً في الحياة كالتنّفس والنبض والهضم. استعمال القدرة ليس هذا تحديد النوم، فلاينتقض بالإغماء لصدقه عليه بل تعريف بالحكم والأثر، والحد الصحيح ما بيّناه. ينافي الاختيار لأن مدار الاختيار على الرأي والتميز، وهو لايوجد وقت النوم لتعطّل القوى المدركة. فأوجب تأخير إلخ تفريع على قوله "فعجز" عن استعمال القدرة، واللام متعلقة بالخطاب. والحاصل أن النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخيراً لخطاب الذي ورد للأداء، وهذا التأخير في حق العمل به، ولايسقط الوجوب عن ذمته لاحتمال الأداء حقيقةً بالانتباه، واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه؛ لأنه لايمتدّ ليلا ونهارا عادةً، فلايسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل في الأهلية، واستدلّ على بقاء نفس الوجوب بقوله ﷺ: "فإذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها ثم فزع إليها فليصلّها كما كان يصلّيها لوقتها". رواه مالك. [رقم:٢٦]
أصلا في الطلاق إلخ تفريع على قوله "وهو ينافي الاختيار" يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتميـــيز بطلت عباراته فيما يبتني على الاختيار كالطلاق، فلو طلّق النائم أو أعتق أو أسلم أو ارتدّ لايثبت حكم شيء من تلك الأشياء. ولم يتعلق بقراءته إلخ فإذا قرأ النائم في صلاته لاتصحّ قراءته، فلايصح صلاته. وكذا إذا تكلم في صلاته لايعتبر كلامه لصدوره ممن لا تمييز له ولا اختيار له، فهو ليس بكلام حقيقة فلاتفسد صلاته، وكذا لايعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار.
وكذا إذا قهقه إلخ أي كما لايتعلق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مرّ كذا لايتعلق بقهقهته في الصلاة حكم على المذهب المختار، فلو قهقه في صلاته لايفسد صلاته، ولايكون حدثا ناقضا للوضوء، وقال الحاكم أبو محمد الكفي: تفسد صلاته ويكون حدثا؛ لأنه قد ثبت بالنص أن القهقهة في صلاة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت، ولا فرق بين النوم واليقظة. ألا ترى لو احتلم يجب الغسل كما لو أنزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلاته كالمستيقظ، وبهذا أخذ عامة المتأخرين احتياطاً. وللعلماء في هذه المسألة أقوال أخرى تركناها خوفاً للتطويل.
والإغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة إرادية بسبب مرض يعرض الدماغ أو القلب، فهو مرض=

وفوت استعمال القدرة، حتى منع صحّة العبارات وهو أشد منه؛ لأن النوم فترة

أي الإعماء أي الإعماء

أصلية، وهذا عارض ينافي القوة **أصلاً، ولهذا** كان حدثاً في **كل الأحوال** ومنع **البناء،**

أي الإغماء غير طبعية أي الإغماء

واعتبر امتداده في حقّ الصلاة خاصةً.

= وليس بزوال عقل كالجنون، وإلا لم يعرض الأنبياء، **وفوت استعمال القدرة** بل هو أشد من النوم في ذلك؛ لأن النوم حالة طبعية كثيرة الوقوع حتى عدّه الأطباء من ضروريات الحيوان، بخلاف الإغماء على أن تعطل القوى، وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الإعماء أشدّ. **صحة العبارات** كما يمنع النوم، ثم فرّق المصنف بينه وبين النوم. **أشدّ منه** أي من النوم كما مرّ بيانه منا، وبيّنه المصنف بقوله **أصلية** أي طبعية بحيث لايخلو عنه إنسان في حالة الصحة. **اصلا** بحيث لايعرض كثيراً من الناس في مدة حياتهم، والنوم وإن كان عارضاً باعتبار أنه زائد على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا فعدّ غير عارض.

ولهذا أي لكونه أشد من النوم. **كل الأحوال** سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم، فإنه لايوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد الحدث؛ لأنه أدون في عدم الشعور من الإغماء. نعم إذا غلب ووجد استرخاء المفاصل فحينئذ يكون حدثاً كالنوم مضطجعاً أو متكئا.

البناء سواء قليلا كان الإغماء أو كثيراً مضطجعا كان المغمى عليه أو غير مضطجع، فمن عارضه الإغماء في الصلاة فأفاق وبنى لايجوز. فإن قيل: قال : "من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فينصرف وليتوضأ ثم لبين على صلاته مالم يتكلم". رواه ابن ماجه،[رقم:١٢٢٠] فثبت من هذا الحديث أن البناء يجوز في الحدث، والإغماء حدث أيضاً. أقول: المراد الحدث الغالب كالقيء والرعاف، فأما الإغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال مخل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثّر في المنع من الأداء، كذا قيل.

واعتبر امتداده إلخ اعلم أن امتداد الإغماء في حق الصلاة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيخين، وباعتبار الصلاة عند محمد ، وقال الشافعي امتداده باستيعاب وقت الصلاة، فلو أغمي على رجل أكثر من يوم وليلة لايلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات، وفي الصوم لايعتبر امتداده، وهو معنى قوله: خاصة حتى لو أغمي عليه رمضان كله لايسقط عنه الصوم، وكذا لايعتبر في الزكاة؛ لأن امتداده في الصوم نادر، ففي الزكاة أولى أن يندر استغراقه الحول، وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداده في شيء أصلا، فالإغماء إذا لم يمتدّ يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإذا امتدّ بالجنون والصغر، وهذا استحسان، والقياس أن لايسقط بالإغماء سواء امتدّ أو لم يمتد، ولكن استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن عليا أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وروى إبراهيم بن الحزمي في آخر كتاب الحديث: ثنا أحمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغمي على=

[الرق]

وأما **الرق** فهو **عجز حكميّ** شُرع جزاء **في الأصل**، لكنه **في حالة البقاء** صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء **عُرضة** للتمليك، والابتذال وهو وصف **لايحتمل التجزّي**، فقد قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير في **مجهول النسب** إذا أقرّ أنّ نصفه عبد ....

(أي الرق) (أي الرق) (أي بالرق) (الكبير)

= عبد الله بن عمر يوم وليلة فأفاق ولم يقض مافاته، وأغمي على عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات، كما رواه عبد الرزاق في مصنفه، [رقم:٤١٥٢] فثبت من هذه الآثار أن ما فات من الصلاة في أكثر من يوم وليلة يجب قضاءه، وما هو في يوم وليلة أو أقل لايجب، فعلم الامتداد.

الرق: هو في اللغة الضعف، يقال: ثوب رقيق أي ضعيف النسج، ومنه رقة القلب، وفي الشرع عجز حكمي بمعنى أن الشارع لم يجعله مالكاً وأهلاً لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك، والرق حق الله تعالى ابتداء بمعنى أنه جزاء الكفر حيث استنكف الكفار عن عبادته واتخذوا إلها من دونه ولم يتفكروا في آيات التوحيد وألحقوا نفوسهم بالبهائم والجمادات في ذلك فجازاهم الله تعالى في الدنيا بجعلهم عبيد عبيده متملكين متذللين، وهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء، وحق العباد انتهاءً وبقاءً بمعنى أن الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتى إنه يبقى مملوكاً وإن أسلم واتّقى. عجز حكمي: أي غير حسي ثابت بحكم الشرع، فلايقدر الرقيق على التصرفات وإن كان أقوى من الحر حساً، وهذه الجملة ليست بحد له حتى يقال: إن كثيرا من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير بحكم شرعي، وليس برقيق فيوجد فيهم عجز حكمي بهذا الوجه، ولايوجد الرق بل الحد إلى قوله "عرضة للتمليك".

في الأصل: أي في أصل وضعه وابتداء ثبوته؛ لأن الكفار لما استنكفوا عبادة الله جعلهم عبيد عبيده جزاءً لهم في الدنيا. في حالة البقاء إلخ: أي صار في حال البقاء ثابتاً بحكم الشرع من غير نظر إلى معنى الجزاء والعقوبة، حتى يبقى مملوكاً مرقوقاً وإن أسلم وصار من الأتقياء. عرضة إلخ: العرضة المعترض للأمر فُعْلَةٌ من العرض، يقال: فلان جُعل عُرضةً للبلاء أي صار منصوباً له بحيث يعترض عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾ (البقرة:٢٢٤)، والمعنى أن الإنسان بسبب الرق يصير قابلا ومنصوبا للتملك والاستخدام.

لايحتمل التجزي: ثبوتاً وزوالاً؛ لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر، فلايتصور فيهما التجزّي كما لايصح بالعلم والجهل، فالمحل غير قابل للتجزّي، فلايصح أن يوصف العبد بكونه مرقوق البعض بخلاف الملك اللازم به، فإنه حق العبد يوصف بالتجزّي ثبوتاً وزوالاً، فلو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع.

مجهول النسب إلخ: استدلّ بهذه المسألة المذكورة في الجامع الكبير على أن عدم التجزّي مذهب أصحابنا الثلاثة حيث لم يخالفه أحد، فكان إجماعا منهم على عدم التجزّي، وهي أن الرجل مجهول النسب إذا أقر أن نصفه عبد =

فلان: إنه يجعل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه. **وكذلك العتق** الذي هو ضده، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: الإعتاق لايتجزّى لما لم يتجزّ انفعاله **وهو العتق**، وقال أبو حنيفة رحمه الله: **الإعتاق إزالة الملك**، وهو متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل حكمٌ لا يتجزّى **وهوالعتق**،

أي أثره / أي الملك / أي المملوك

= لفلان فإنه يجعل بسبب إقراره عبداً في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل، فعلم أن الرق الثابت بإقراره كامل غير متجزّي، إذ لو كان متجزياً لكان هو بانضمام مثله إليه بمنـــزلة حرّ واحد في الشهادة، كما جعلت المرأتان بمنـــزلة رجل واحد فيها، وكذا هو عبد في جميع أحكامه مثل الحدود والإرث والحج والزكاة، ولكن لايثبت الملك المنفر له إلا في النص؛ إذ الملك متجزّي بالاتفاق كما أن الرق والعتق غير متجزئ بالاتفاق.

وكذلك العتق إلخ: أي كما أن الرق لايحتمل التجزّي كما مرّ كذلك العتق الذي هو ضد الرق لايحتمله. وتفصيل المقال هو أن الرق غير متجز كما عرفت، وضدّه العتق وهو أيضا غير متجزئ؛ لأن العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به أهلا للمالكية والشهادة والولاية، وثبوت مثل هذه القوة لايتصور في بعض الشائع دون البعض. فكما أنهم اتفقوا على عدم تجزّي العتق والرق اتفقوا على تجزّي الملك المطلق للتصرف؛ لأن الرجل لوباع عبده من اثنين يجوز بالإجماع، ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف، وكذا لوباع نصف عبده يبقى ملكه في النصف بالإجماع. لكنهم اختلفوا في تجزّي إعتاق الذي هو فعل المعتق.

وهو العتق: وحاصله أن عند محمد وأبي يوسف رحمهما الله لايجوز تجزّي الإعتاق بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ لأن العتق لازم الإعتاق؛ لأنه أثره، يقال: أعتق فعتق. كما يقال: كسّرته فانكسر، وأثر الشيء لازم له، ولما لم يتجز العتق اتفاقاً بين علمائنا لم يتجز الإعتاق؛ إذ لو تجزّى الإعتاق بأن يقع من المحلّ على جزء دون جزء لزم تجزّي العتق ضرورةً، وقال أبو حنيفة رحمه الله: الإعتاق متجزئ، وإنه لايستلزم تجزّي العتق حتى لو أعتق شقصا من عبده لايعتق كله ولا بعضه، بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام. بل يزيل الملك فيما أعتقه؛ لأن أثر الإعتاق إزالة الملك وهو متجزي، فيتوقف حكم العتق إلى أن يؤدّي السعاية، فإن أدّى سقط الملك بالكلية فيعتق كله.

الإعتاق إزالة الملك: لأن المعتق لا قدرة له أن يتصرّف في حق الله تعالى وهو العتق، بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو إزالة الملك. وفيه رد لما استدلّ به الصاحبان من كون العتق أثر الإعتاق؛ لأن أثره إزالة الملك.

وهو العتق: والحاصل أن أثر الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق، فإذا أعتق بعض العبد لايثبت فيه العتق؛ لأن في صورة عتق بعضه لم يتحقق إزالة الملك عن كله بل عن بعضه، والعتق لايتحقق إلا إذا يزول الملك بالكلية؛ لأن العتق والملك وصفان متضادّان لايجتمعان في محلّ واحد.

فإذا سقط **بعضه** فقد **وجد شطر العلة**، فيتوقف العتق **إلى تكميلها**، وصار **ذلك كغسل أعضاء** الوضوء لإباحة أداء الصلاة، وكأعداد الطلاق **للتحريم**.
الذي هو المعلول

[الأمور التي ينافيها الرق]

وهذا الرق ينافي مالكية المال **لقيام المملوكية مالاً، حتى لايملك العبد** والمكاتب التسري، ولاتصحّ منهما **حجة الإسلام لعدم أصل القدرة** وهي المنافع البدنية؛ لأنها للمولى إلا فيما استثني عليه **من القرب البدنية**، ....
أي من العبد والمكاتب
أي على المولى

بعضه أي الملك فيما إذا أعتق بعض العبد فقد وجد شطر العلة أي جزؤها، والمعلول وهو العتق لايتحقق إلا إذا تحقّق العلة بأسرها، فأما إذا وجد جزء العلة. إلى تكميلها أي تكميل العلة وهي إزالة الملك.
ذلك أي إزالة الملك الذي هو متجز لثبوت العتق الذي هو غير متجز. كغسل أعضاء، فغسل الأعضاء متجز حتى من غسل يديه أو وجهه يزول عنهما الحدث ويثبت الطهارة، ولكن لايثبت إباحة الصلاة التي هي غير متجزية بغير غسل جميع الأعضاء. للتحريم أي الحرمة المغلظة، فأعداد الطلاق متجزية، وتعلق بها الحرمة الغليظ التي هي متجزية حتى من طلّق امرأته طلقةً أو طلقتين يثبت الطلاق ولايثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد.
ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرع في أحكام الرق فقال وهذا الرق الذي نحن بصدده وفيه احتراز عن النكاح فإنه وإن يسمّى رقاً ولكنه لاينافي مالكية المال. لقيام المملوكية مالاً فالعبد لايملك مالاً؛ لأنه مال لمولاه ومملوك له من حيث المالية، لا من حيث الإنسانية، ووصف المملوكية متضادّ لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد من جهة واحدة، وفيه بحث؛ لأنه يمكن أن يجتمعا من جهتين، فالمملوكية من حيث المالية، والمالكية من حيث الآدمية، فافهم.
حتى لايملك العبد إلخ وإن أذن لهما المولى بذلك كما لايملكان الإعتاق؛ لأنه من أحكام الملك، والتسري الأخذ بالسرية، وهي الأمة التي بوّأها وأعدها للوطي، فَعيلةٌ من السر، وإنما خصّ المكاتب بالذكر مع أن المدبر أيضاً لايملك التسري؛ لأن المكاتب لما كان أحق بمكاسبه لحريته يداً كان يوهم ذلك جواز التسري له، فأزال الوهم بذكره. حجة الإسلام أي الحجة التي افترضت بسبب الإسلام، حتى لوحجا يقع نفلا وإن كان بإذن المولى. لعدم أصل القدرة والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج، ولا قدرة للرقيق أصلا؛ لأنها إنما تكون بمنافع البدنية، والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المصنف. من القرب البدنية من الصلاة والصوم، فإن القدرة التي =

والرق لاينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والدم والحياة، وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر **في الدنيا كالذمة** والولاية والحل، حتى أن ذمته **ضعفت برقه**، أي الرقيق فلم تحتمل الدين بنفسها وضمّت إليها **مالية الرقبة والكسب**. أي ذمته

[الحل يتنصف بالرق]

وكذلك الحل **يتنصف بالرق**، حتى إنه ينكح العبد امرأتين وتطلق الأمة **ثنتين** ....

= يحصل بها الصلاة المفروضة والصوم الفرض ليست للمولى بالإجماع، وإذا عدمت القدرة أصلا لم يثبت الوجوب، بخلاف الفقير إذا حجّ ثم استغنى حيث يقع حجه فرضاً؛ لأن ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للأداء. والرق لاينافي مالكية إلخ لأن الرقيق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء الضرورية باق على الحرية الأصلية، فيصحّ نكاحه وإقراره بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة؛ لأنه محتاج إلى النكاح؛ لأن قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له إلى التسرّي فتعين النكاح ولكنه موقوف على إذن المولى دفعاً للضرر عنه، فإن المهر يتعلّق برقبته فيباع فيه، وكذا احتياجه ثابت إلى الدم، والحياة في البقاء، ولهذا لايملك المولى اتل فهما، وصحّ إقراره بالقصاص؛ لأنه في ذلك مثل الحر.

في الدنيا كالذمة إلخ قوله "في الدنيا" احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة، فإن العبد والحر في ذلك سواء؛ لأن أهليتها بالتقوى كما قال الله تعالى: ﴿[illegible]﴾ (الحجرات:١٣)، وأما الكرامة الدنيوية فالعبد محروم عنها فلايصلح ذمته حتى لايمكن أن يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب ما لم يعتق أو يكاتب، وكذا لا ولاية له على أحد بالنكاح ولايحلّ له من النساء ما يحل للحرّ، فإن للحر أن ينكح أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك، ثم بيّن نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق. ضعفت برقه: وفيه إشارة إلى أن له أصل الذمة من حيث الإنسانية، ولكنها ضعيف بالرق حتى لايطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب.

مالية الرقبة والكسب فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه. يتنصف بالرق كما ظهر أثر الرق في ضعف الذمة ظهر أثره في تنصيف الحل الذي يبتني عليه ملك نكاح المرء.

ثنتين سواء كان زوجها حرّاً أو عبداً؛ لأن الرق كما يؤثّر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة، ولما كان حل الأمة نصف حل الحرة كان يفوت حل الأمة بنصف ما يفوت به حل الحرة فرقاً بين الحرة والأمة، وهو تطليقة ونصف، ولكن لما لم يتجز الطلاق الواحدة كمل، وصار ما يفوت به حل الأمة تطليقتين كما قال ﷺ: "طلاق الأمة تطليقتان، وعدّتها حيضتان". رواه الترمذي، [رقم:١١٨٢] وهذا الحديث حجة على الشافعي رحمه الله حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل.

وتنصف العدة والقسم والحد، **وانتقصت** قيمة نفسه؛ لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق **اليد عليه** دون ملكه، فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في أحد ضربي المالكية **كما تنصف الدية بالأنوثة لعدم أحدهما، وهذا عندنا** أن المأذون **يتصرّف** لنفسه، ويجب له الحكم الأصلي للتصرّف **وهو اليد،** ....

(أي دية الحرّ) (أي لأن المأذون) (أي يثبت)

وتنصف العدة إلخ: إذ العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فيتنصف، فيكون عدة الأمة حيضتين؛ إذ الواحدة لاتتنصف، فلا بدّ من التكامل احتياطاً، وإليه أشار ﷺ كما مرّ آنفاً، وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فيتنصف، فيكون للأمة نصف الحرة، فيقيم الزوج على الحرة يومين وعلى الأمة يوماً، والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورود النعمة، فمن كملت في حقه النعم كان العقوبة عليه أزيد، والنعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة إلى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة.

وانتقصت: حتى إذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة القاتل قيمته، ولكن لاتزاد على عشرة الآلف درهم وإن بلغ قيمته عشرين ألفا أو أكثر بل ينقص من عشرة الآلف عشرة دراهم حطاً لمرتبته عن مرتبة الحر؛ إذ دية الحر عشرة آلاف درهم. واستحقاق اليد عليه: أي المال، عطف على قوله "للتصرف".

كما تنصف الدية بالأنوثة: إذ دية الأنثى نصف دية الذكر. لعدم أحدهما: أي أحد الضربين المذكورين، حاصله أن المالكية نوعان: مالكية المال وكمالها بالحرية؛ إذ العبد يملك ملك اليد والتصرف في المال لا ملك الرقبة أي لايملك أصل المال، والثاني مالكية ما ليس بمال، وهو ملك المتعة كالنكاح وثبوتها بالذكورة، فالعبد أهل هذا القسم دون المرأة، ولكن ثبوت القسم الأول له على وجه النقصان كما مرّ، فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي ديته؛ إذ الحر أهل للقسمين على وجه الكمال. نعم لو كان العبد غير أهل للقسم الأول مطلقاً لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمرأة، فإنها ليست بأهل للقسم الثاني مطلقاً أي لا على وجه الكمال ولا على وجه النقصان، فيكون قيمتها أي ديتها نصف دية الحر؛ لأنها فاقدة أحد ضربي المالكية بالكلية، بخلاف العبد فإنه غير فاقد، بل أحد ضربي المالكية ناقص في حقه وهو ملك المال لعدم ثبوت أصل المال له، بل له تصرف فيه. فإن قيل: العبد أيضا فاقد للقسم الثاني بالكلية مثل المرأة؛ لتوقف نكاحه على إجازة المولى.

أقول: مالكية النكاح ثابت له بكمالها حتى لايشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر، وإنما توقف على إذن المولى دفعاً للضرر في ما له لا لنقصان في مالكية العبد. وهذا عندنا: أي كون العبد أهلا للتصرف في المال مذهبنا. يتصرف: بطريق الأصالة لا بطريق النيابة، ويثبت له اليد على إكسابه. وهو اليد: وأما ملك الرقبة فهو بالنسبة إلى ملك اليد من الزوائد، وفيه دفع لما احتجّ به الشافعي رحمه الله على مذهبه، وهو أن تصرّفه لنفسه ليس =

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد **وهو الملك المشروع** للتوصّل إلى اليد، **وهذا جعلنا العبد في** حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل **في مسائل** مرض المولى، **وفي عامّة مسائل المأذون.**

أي العبد المأذون

= بأهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده على أكسابه يد أمانة كالمودع. تقرير الاحتجاج أنه لوكان أهلا للتصريف لكان أهلا للملك؛ إذ التصرف سبب ملك الرقبة، والسبب لايوجد بعد حكمه، والملك لايثبت له إجماعاً، فكذا التصرف؛ لأن انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء الملزوم وهو التصرف، وإذا لم يثبت له التصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد؛ لأن اليد إنما يستفاد بملك التصرف أو اليد، وتقرير الدفع أن المقصود الأصلي من التصرف ملك اليد، وهو حاصل للعبد؛ لأن الإنسان يحتاج إلى ما هو سبب لبقائه، ولايمكن ذلك إلا بكونه في يده، وأما ملك الرقبة فهو ليس بلازم وسبب له، وهو مقصود أصلي بل هو وسيلة إليه، وعدم أهلية العبد للوسيلة الحاصلة لايوجب عدم المقصود؛ إذ يمكن أن يكون له وسيلة أخرى.

وهو الملك المشروع إلخ: أي يكون المولى قائماً مقام العبد في ملك الرقبة (الذي هو وسيلة إلى الملك اليد الذي هو مقصود) لعدم أهلية العبد له. وهذا: أي ولأن الملك لايثبت للعبد لعدم أهليته بل يخلفه المولى.

جعلنا العبد في إلخ: أي العبد في ملك التصرّف، وملك اليد مستقل وأصل، ولكنه في حكم الملك أي ملك الرقبة، وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل أي غير مستقل؛ لأنه ليس أهلا لملك الرقبة، حتى لو اشترى شيئاً يقع الملك للمولى، فكان هو كالوكيل، فللمولى حق الحجر عليه بعد الإذن بغير رضاه، كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه. في مسائل إلخ: متعلّق بقوله "في حكم الملك".

وفي عامة مسائل المأذون: متعلق بقوله "بقاء الإذن"، والحاصل أنا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الإذن في أكثر مسائل المأذون كالوكيل. صورة القسم الأول هي أن المولى أذن لعبده في التجارة، فكل ما باع العبد أو اشترى بغبن فاحش أو يسير في زمان مرض المولى لايصحّ مطلقاً إن كان على المولى دين لتعلق حق الغرماء به، وإن لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عند أبي حنيفة ... لا من جميع المال لتعلق حق الورثاء به؛ لأنه بمنـــزلة الوكيل، والملك للمولى، وصار كأن المولى باشر بنفسه، فيعتبر من الثلث ويتغيّر ما فعل المأذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل، وأما المحاباة بغبن فاحش فاصلة عند محمد وأبي يوسف ... . ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصحّ ويعتبر من جميع مال المولى، ولايكون العبد في حال صحّة المولى كالوكيل. وصورة القسم الثاني: هي أن العبد المأذون أذن لعبده في التجارة، ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحجر الأول كالوكيل إذا وكل غيره، وقد قاله الموكل: اعمل برأيك، ثم عزل الموكل الوكيل الأول، لاينعزل الثاني. نعم لو مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صارا معزولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد =

[الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم]

والرق لايؤثّر في عصمة الدم وإنما يؤثّر **في قيمته**، وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبدُ **فيه مثل الحر، ولذلك** يقتل الحر بالعبد **قصاصاً**، وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه؛ لأن استطاعته في الحج والجهاد **غير مستثناة على المولى، ولهذا** لم يستوجب السهم **الكامل من الغنيمة**، ....

أي على الرقيق

أي لم يستحق العبد

= كالوكيل في حال بقاء الإذن، وإنما قال: في حال بقاء الإذن؛ لأنه في حال ابتداء الإذن ليس كالوكيل عندنا؛ إذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكّله بخلاف المأذون؛ لأن الإذن في نوع من التجارة يكون إذناً في الأنواع كلها خلافاً للشافعي . وأن الإذن لايقبل التوقيت عندنا حتى لو أذن لعبده شهراً أو شهرين كانا مأذوناً أبداً إلى أن يحجر عليه، وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي . ولما كان يرد أن الرق إذا أثّر في تنقيص قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لايساوي الحر، فكيف يجوز أن تقتل الحر بالعبد قصاصاً؛ لأن القصاص ينبيء عن المساواة، ولا مساواة بينهما، دفعه بقوله: والرق لايؤثر إلخ فلايعدمها بالكلية ولاينقصها.

في قيمته: أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم إذا كانت مثل دية الحر أو أكثر منها.

فيه: أي في كل واحد من الدار والإيمان. مثل الحر: علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالإتلاف لحق صاحب الشرع وصاحب الدم، فهي على نوعين: مؤثمة توجب الإثم فقط على تقدير التعرض، وهي تثبت بالإيمان فقط، ومقومة توجب مع الإثم القصاص أو الدية، وهي تثبت بالدار أي بالإحراز بدار الإسلام، والعبد يساوي الحر في الأمرين، فيساويه في العصمتين. ولذلك: أي لأجل المماثلة في العصمتين.

قصاصا: خلافا للشافعي . فإن عنده لا قصاص بينهما لعدم المساواة في النفسية، وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات، وقد تمكن في العبد معنى المالية وهي تخل بتلك الكرامات، فالحرّ نفس من كل وجه، والعبد نفس ومال، والجواب أن المساواة قد وجدت فيما هو الأصل، وعليه ينبني القصاص، وأما الكرامات فصفة زائدة لايتعلق بها القصاص وإلا يلزم أن لايجري القصاص بين الذكر والأنثى؛ لأن الأنثى دون الذكر في استحقاق الكرامات الزائدة، ولذا انتصف ديتها عن ديته كما مرّ.

غير مستثناة على المولى: إذ العبد مع البدن وجميع المنافع مملوك ومال للمولى، ولكنه إنسان حاصل له بمعنى النفسية، فلذا راعى الشرع جانب العبد في بعض المنافع البدنية، واستثنى عن الملك كالصوم والصلاة، ولم يستثن في البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد، فلذا لايحلّ له القتال بغير إذن المولى بالإجماع إلا إذا هجم الكفار.

ولهذا: أي لأن الرق أوجب نقصاً فيه ولم يثبت له الجهاد. الكامل من الغنيمة: سواء قاتل بإذن المولى أو بغير إذنه. =

وانقطعت الولايات كلها بالرق؛ لأنه **عجز حكمي**، وإنما **صحّ أمان المأذون**؛ لأن الأمان
أي الرق
بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في الغنيمة، فلزمه ثم تعدّى إلى غيره، **مثل شهادته هلال رمضان** . **وعلى هذا الأصل** يصحّ ....

= وهو مذهب العامّة؛ لأن استحقاق السهم الكامل إنما هو باعتبار الكرامة، والعبد فاقد لوصف الكرامة بل يرضخ له الإمام ولا يسهم، وقد صحّ أنه ﷺ كان يرضخ المماليك ولايسهم، كما روى الترمذي في جامعه عن عمير مولى أبي اللحم، قال: "شهدت خيبر مع سادتي فكلّموا فيّ رسول الله ﷺ وكلّموه أني مملوك. قال: فأمر بي، فقلّدت السيف فإذا أنا أجرّه، فأمر لي بشيء من خرثي المتاع". [الترمذي، رقم:١٥٥٧] أي من أثاث البيت وإسقاطه، وقال بعضهم: يسهم للعبد أيضا.

عجز حكميّ: متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية، ولما بيّن المصنف الذمة والحل شرع الآن في الولاية، فالعبد لا ولاية له على غيره، والولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى. وذلك لأن الرق عجز حكميّ، فصير العبد عاجزاً عن التصرفات في نفسه، فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه لم يكن على غيره؛ لأن ولاية المرء يثبت أولاً على نفسه ثم يتعدّى منه إلى غيره، فالعبد ليس له ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدّية.

صحّ أمان المأذون إلخ: دفع لما يرد على قوله "وانقطعت الولايات كلها بالرق" وهو أنه على هذا لايصح، أما المأذون للكافر الحربي في الجهاد؛ لأنه تصرف على الغير بإسقاط حقوقهم في أموال الكفار وأنفسهم اغتناماً واسترقاقاً، والتصرف على الغير ولاية، تقدير الدفع أن أمان المأذون ليس من باب الولاية، وإنما صحّ أمانه باعتبار أنه بسبب إذن المولى صار شريكاً للغزاة في الغنيمة، أي الرضخ بمعنى أنه إنسان مخاطب يستحقّ الرضخ لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق، فإذا أمن المأذون في قتال الكفار فقد أتلف حقه من الغنيمة أي الرضخ أولاً ثم يتعدى أمانه إلى الغير ضرورةً، بخلاف المحجور فإن أمانه ليس بصحيح؛ إذ إنه لايستحق الرضخ أولاً لفقدان إذن المولى في حقه، وإنما يلحقه الإذن بعد مارجع سالماً غانما دلالةً، ولا اعتبار به.

وقال الترمذي: وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أجاز أمان العبد، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: "ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم". [الترمذي، رقم:١٥٧٩] ومعنى هذا عند أهل العلم أن من أعطي الأمان من المسلمين فهو جائز على كلهم. أقول: هذا يدلّ على أن من أذن من العبد سواء كان مأذوناً أو لا، شرط أن يكون مؤمناً يجوز أمانه، كما ذهب إليه محمد والشافعي رحمهما الله، وخصّ أبو حنيفة رحمه الله المأذون، فعلى هذا المراد من العبد المأذون لما مرّ.

مثل شهادته: أي هذا الأمان مثل شهادة العبد. هلال رمضان: حيث يصحّ شهادته وليست من الولاية، بل باعتبار أن العبد ألزم الصوم نفسه أولاً ثم تعدّى حكمه إلى الغير. وعلى هذا الأصل: هو أن ما يلزمه أولاً يتعدّى إلى غيره تبعاً.

إقراره بالحدود والقصاص، **وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة صحّ** من المأذون، وفي المحجور **اختلاف معروف**. **وعلى هذا** قلنا في جناية العبد خطأً: إنه يصير **جزاءً لجنايته**؛ لأن العبد ليس من أهل ضمان **ما ليس بمال إلا أن يشاء** المولى الفداءَ، فيصير عائداً إلى **الأصل** عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى يبطل بالإفلاس، ....

وكذا يصح إقراره

إقراره. أي العبد مأذوناً كان أو محجوراً. بالحدود إلخ. لأن ضرره يلزمه أولاً ثم يتعدى إلى المولى تبعاً.
وبالسرقة المستهلكة. بأن أقر العبد المأذون أو المحجور: إني سرقت مالاً استهلكته، يصحّ إقراره، حتى يقطع يده ولايجب الضمان عليه.
وبالقائمة صح إلخ. أي صحّ إقرار المأذون بالسرقة القائمة حتى يردّ المال على المسروق منه ويقطع يده.
اختلاف معروف: أي في إقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف إن كذبه المولى، فعند أبي حنيفة رحمه الله يقطع ويردّ المال على المسروق منه، وقال أبو يوسف رحمه الله يُقطع ولايردّ المال على المسروق منه؛ لأن فيه ضرراً بالمولى، وإقراره في حق الغير غير صحيح، ولكن المرء يؤخذ بإقراره فيضمن مثله بعد الإعتاق. وقال محمد: لايُقطع ولايردّ ولكن يضمن المال بعد الإعتاق؛ لأن إقرار المحجور بكون المال الموجود في يده مال المسروق منه إقرار على المولى؛ لأنه وما في يده مال للمولى، فلايصح إقراره في حق الغير، وإذا لم يصح الإقرار بالسرقة فلايقطع يده؛ لأن القطع إنما يكون في السرقة، ولكنه عاقل بالغ يؤخذ بإقراره فيؤخذ منه مثله بعد الإعتاق. هذا تشريح المقام، فمن شاء أن يطلع على تفصيل المذاهب فيه وعلى أدلتهم فليرجع إلى كتب الفقه.
وعلى هذا: أي على أن الرق ينافي مالكية المال أو أنه ينافي كمال الحال. جزاءً لجنايته أي إن جنى العبد خطأً بأن قتل رجلا خطأ بأنه كان يرمي إلى الصيد فوقع على الرجل ثم مات، فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبداً لورثة القتيل إلا أن يختار المولى الفداء بالإرش. ما ليس بمال. اعلم أن الواجب في الجناية خطأً هو أن يكون المال واجباً على الجاني؛ لأنه هو المتعدّي، أو على عاقلته، وهذا المال المدفوع يكون صلة في حق الجاني كأنه يهب شيئاً مبتدأ حيث لم يقابله مال؛ لأن المتلف ليس بمال، وعوضاً في حق المجني عليه، فكون المتلف غير مال ينافي وجوب الدية على العبد؛ لأنه ليس بأهل للصلة، ولذا لايملك أن يهب شيئاً ولايجب عليه صلة أقاربه من النفقة والكسوة، وكون الدم مما لايهدر يوجب حق المتلف على العبد، والعبد لايصلح لدفع المال؛ لأنه ليس أهلاً للصلة، وليس له عاقلة تدفع المال، فتعيّن دفع العبد إلى ولي الجناية جزاءً.
وقوله إلا أن يشاء إلخ متصل بقوله "يصير جزاء". الأصل: والأصل في الجناية خطأً هو الإرش عند أبي حنيفة؛ لأنه الثابت بالنص، وإنما يصير إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة، فإذا أعاد الأمر إلى الأصل لايبطل =

[المرض]

وعندهما **يصير بمعنى الحوالة**. وأما **المرض** فإنه لاينافي **أهلية الحكم** ولا **أهلية العبارة**، لكنه لما كان سبب الموت، والموت **علة الخلافة** كان من أسباب تعلّق حق الوارث والغريم بماله، فيثبت به الحجر إذا اتصل بالموت **مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع** به صيانة الحق،

ينافي المرض — أي مرض — أي بمال المريض — أي بالمرض

= الأصل بالإفلاس، حتى يجب دفع العبد إلى أوليائه، وإليه أشار. يصير وجوب الإرش على المولى.

بمعنى الحوالة: أي بطريق الحوالة كأن العبد أحال على المولى، وإذا توى ما عليه بالإفلاس يعاد إلى رقبته كما في سائر الحوالات. وحاصل المسألة أن المولى إذا اختار الفداء ثم أفلس حتى لايجد ما يؤدّيه إلى وليّ الجناية كان الإرش ديناً في ذمة المولى، حتى يأخذ ولي الجناية ما يجد عنده من حقه، ولكن لا سبيل لأولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكا للمولى كما كان، هذا عند أبي حنيفة ، وقال أبو يوسف ومحمد : يؤدّي المولى الإرش إلى أولياء الجناية، فإن عجز بالإفلاس دُفع العبد إليهم، ولهم أن يأخذوا العبد في الجناية. ولما فرغ عن بحث الرق شرع في المرض فقال: المرض: فهو هيئة بدنية تضادّ الصحة، تكون الأفعال بها لذاتها مأوفة، فعلى هذا النسيان والجنون والإغماء والعته مرض كما صرّح به الأطباء، فيرد أن أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام؛ لأن الجنون والإغماء ينافي أهلية العبارة. اللهمّ إلا أن يقال: إن المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الأمراض؛ إذ المراد بهذا المرض ما لايخلّ بالعقل والاختيار، فافهم.

أهلية الحكم: أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق؛ لأن المرض لايخلّ بالعقل والاختيار، ولا في أهلية الثواب والعقاب، فيتوجّه عليه الخطاب، فيثبت في حقّه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم، أو من حقوق العباد كالطلاق والعتاق والبيع والشراء. أهلية العبارة: لأنه لايخلّ بعقله، فيكون أهلاً للتعبير عن المقاصد حتى صحّ طلاقه وإعتاقه وكل ما يتعلّق بعبارته. ولما كان يرد عليه أن المرض لما لم يكن منافياً للأهليتين كان ينبغي أن لايتعلّق بماله حق الغير، ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصحّ وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله: لكنه إلخ.

علة الخلافة: أي خلافة الورثة والغرماء في ماله؛ لأن أهليته للملك قد بطلت بالموت، فيخلفه الوارث؛ لأنه أقرب الناس إليه والغريم؛ لأن ماله مشغول بحقّه ولما كان المرض كذا كان من أسباب إلخ. مستنداً إلى أوله أي أول المرض؛ لأنه لايظهر هذا مرض الموت إلا باتصاله بالموت، فإذا اتصل به ثبت أنه مرض الموت، فيثبت الحجر مستنداً إلى أوله؛ لأن سبب الحجر مرض مميت، فيضاف الحجر إلى جميع السبب أي إلى جميع أجزائه من يوم ابتداء إلى يوم الموت، لا إلى آخر الأجزاء، فيقال عند الموت: إنه محجور عن التصرّف من أوّل المرض. بقدر ما يقع إلخ أي يثبت الحجر في القدر الذي يستوفى منه حق الغريم والوارث، فيثبت الحجر في الثلثين لأجل الوارث، وفي جميع المال إن كان دين الغريم مستغرقاً لجميع التركة، =

[إعتاق الراهن ينفذ]

فقيل: كل تصرّف واقع منه (أي من المريض) **يحتمل الفسخ**، فإن القول بصحته (أي التصرف) **واجب في الحال**، ثم التدارك بالنقض إذا **احتيج إليه**، وكل تصرّف واقع لايحتمل الفسخ جُعل (ذلك التصرف) **كالمعلّق بالموت**، كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث، بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ؛ لأن حق المرتهن في ملك اليد **دون ملك الرقبة**. وكان القياس أن لايملك المريض **الصلة** وأداء **الحقوق المالية** لله تعالى، ....

= وإن كان أقل من التركة فبقدر حقه، وإذا كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله.
يحتمل الفسخ: صفة بعد صفة للتصرف، وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة. واجب في الحال: والجملة خبر لقوله "كل تصرف"، وذلك لأن الموت مشكوك في الحال، وليس في صحّة هذا التصرف في الحال ضرر بأحد؛ لأنه قابل للفسخ إذا احتيج إليه حتى يصحّ هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال؛ لأنه لايلحق الضرر بأحد في الحال وإنما يلحق بالموت، فإذا مات المريض من ذلك المرض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق؛ لأنه حينئذ احتيج إلى فسخه صيانةً حق الغريم والوارث، وإليه أشار بقوله. ثم التدارك إلخ .
احتيج إليه: أي إلى النقض، وذلك بعد موته إذا ترك ديناً ووارثاً. كالمعلق بالموت إلخ: صورته: أعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين، أو عبداً تزيد قيمته على الثلث، فحكم هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المدبّر، وهو المعلق بالموت، فكما أن المدبّر عبد في حيات المولى في جميع الأحكام المتعلقة بالحرّية من الكرامات كذلك المعتق في مرض الموت عبد في حيات المولى، وكما أن المدبّر حرّ بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء كذلك المعتق في المرض حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء، وهذا إذا لم يخرج العبد من الثلث، أو لم يكن في المال وفاءً بالدين، وإذا كان في المال وفاءً بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلّق حق الورثاء والغرماء به.
ولما كان يرد أنكم قلتم: إن الإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث لاينفذ في الحال، فعلى هذا لايجوز إعتاق الراهن عبده المرهون عند المرتهن؛ لأن حق المرتهن وهوغريم قد تعلّق برقبته ومع ذلك جوزتم إعتاقه.
دون ملك الرقبة: إذ ملك الرقبة يبقى في حق الراهن وهو يكفي لجواز الإعتاق. الصلة: وهي تمليك المال بالعوض كالهبة والصدقة. الحقوق المالية: كالزكاة والكفارات وصدقة الفطر.

والوصية بذلك إلا أن الشرع جوّز ذلك من الثلث **نظراً له**، ولما تولى **الشرع** الإيصاء للورثة، وأبطل إيصاءه **لهم بطل ذلك صورة ومعنى** ....

أي من ثلث ماله — لكن — أي نسخ — أي المريض

والوصية بذلك أي لايملك الوصية بالصلة وأداء الحقوق، وذلك؛ لأن سبب الحجر وهو المرض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود، فكيف يملك المريض تلك الأمور نظرا له لأن الإنسان بسبب طول أمله قاصر عن العمل ويقول: سوف أفعل هذا، فإذا أدركه الأجل احتاج إلى تلافي ما فرط في العمر، وهو في تلك الحالة لايقدر على أداء العبادات البدنية، فرخص له أن يتصدّق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه، وقد روى الترمذي عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: "مرضت عام الفتح مرضاً أشفيت منه على الموت، فأتاني رسول الله ﷺ يعودني، فقلت: يا رسول الله! إن لي مالاً كثيراً وليس يرثني إلا ابنتي، فأوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فثلثي مالي؟ قال لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال:الثلث والثلث كثير". [الترمذي، رقم:٢١١٦] ولما كان يتوهّم أن الشرع لما جوّز الإيصاء من الثلث نظراً له علم أن الثلث حقه خاصةً لايتعلّق به حق أحد حتى يجوز تصرّفه فيه، سواء أوصى للوارث من الورثة أو لغيره، أزاحه بقوله: ولما تولى إلخ. الشرع إلخ بنفسه ولم يفوّضه إلى المريض حيث قال: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (النساء:١١).

لهم أي للورثة، وقد كان الوصية في ابتداء الإسلام مفروضة بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ (البقرة:١٨٠)، فنسخت بقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾. فالوصية كانت في ابتداء الإسلام مفروضة إذا لم تكن حق الورثة مقرّراً في كتاب الله تعالى، ولما كان العبد عاجزاً عن تعيّن مقدار ما يوصى به لكل واحد، وقد كان يقع المضارة للبعض فيه حيث أشار إليه بقوله - جلّ ذكره - ﴿غَيْرَ مُضَارٍّ﴾، وبقوله ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ (النساء:١١)، أنزل آية الميراث وهي يوصيكم الله الآية وتولى الإيصاء بنفسه.

بطل ذلك أي إيصاء المريض لوارث، وقد روى الترمذي وغيره عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول في خطبته عام حجة الوداع: "إن الله تبارك وتعالى قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث". [الترمذي، رقم:٢١٢٠] وقال: هذا حديث حسن. صورة بأن يبيع المريض عيناً من التركة من الوارث بمثل القيمة، فهذه وصيته بصورة العين حيث أثر الوارث بعين من أعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه، فلايجوز عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقاً سواء كان بمثل القيمة أو لا، لأن حق الوارث كما يتعلّق بالمالية يتعلق بالعينية أيضاً، وعندهما يصحّ بمثل القيمة لعدم بطلان حق الورثة عن شيء مما يتعلّق به حقهم. ومعنى بأن يقر لأحد الورثة فإنه وصية معنى حيث يقرّ تسليم المقر به للمقر له بلا عوض، وهذا لايصحّ عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، لأن في إقراره لبعض الورثة تهمة الكذب؛ إذ من الجائز أن يكون غرضه إيصال المال إلى الوارث بغير عوض، وشبهة الحرام حرام فيكون حراماً، فهذه وصية معنى وإقرار صورةً.

وحقيقة وشبهة حتى لايصحّ بيعه من الوارث **أصلاً عند أبي حنيفة** ، وبطل إقراره له
أي للوارث
وإن حصل باستيفاء **دين الصحة، وتقومت الجودة** في حقهم كما تقوّمت في حق الصغار.
إقراره

[الحيض والنفاس]

وأما **الحيض والنفاس** فإنهما لايعدمان **أهلية بوجه ما** لكن الطهارة عنهما شرط لجواز
أي الحيض والنفاس
أداء **الصوم والصلاة،** ....

وحقيقة: بأن أوصى لأحد الورثة. وشبهة: بأن باع الجيّد من الأموال الربوية بالردي منها. أصلا: سواء كان بمثل القيمة أو لا. عند أبي حنيفة : هذا مثال لقسم الأول، وهو الوصية صورةً. دين الصحة: الذي كان له على الوارث بأن يقر المريض بأني حصلت من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة، وذلك لأن في إقراره بالاستيفاء تهمة أنه يريد إسقاط الدين عن ذمته، فكأنه يملك هذا المقدار من المال، وهذا مثال للقسم الثاني وهو الوصية معنى، ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة أظهر، لم يذكر له مثالا.
وتقوّمت الجودة إلخ: بأن باع المريض مالاً جيداً بمال رديء من جنسه من وارث ليبلغ نفع الجودة إلى وارثه؛ لأن الجودة وإن لم يعتبر بها وقت بيع الجيد بالردي من جنسه كبيع الحنطة الجيدة بالحنطة الردية ولكن تتقوم هذه الجودة إذا باع المريض بوارثه دفعاً للتهمة لايجوز هذا البيع، كما تتقوم إذا يبيع الوصي أو الأب مال الصغير من نفسه متجانساً دفعاً للضرر، فلايصحّ بيعه، وهذا مثال للقسم الرابع.
الحيض والنفاس: جمعهما لتشابههما صورةً وحكماً. أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.
بوجه ما: وذلك لأنهما لايخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن، ولما كان يتوهّم أنه فعلى هذا ينبغي أن لايسقط بهما قضاء الصلاة. والصلاة: أما للصلاة فقد روى البخاري والمسلم أن فاطمة بنت قيس قالت: يا رسول الله ﷺ إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلّي". [البخاري، رقم:٢٢٨،مسلم، رقم:٧٥٣] وهذا موافق للقياس وأما للصوم فقد روى الترمذي عن عائشة قالت: كنا نحيض عند رسول الله ﷺ ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة. وقال: هذا حديث حسن[الترمذي،رقم:٧٨٧] وكذا روى مسلم عنها بمعناه، فعلم من هذا الحديث أمران: أحدهما أن النساء ما كن يصمن في حالة الحيض، فثبت أن الطهارة عن الحيض شرط للصوم، وهو مخالف للقياس؛ إذ القياس أن يتأدّى الصوم مع الحيض كما يتأدّى مع الجنابة، وثانيهما أنه لا قضاء للصلاة، وللصوم قضاء، ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لأداء الصوم والصلاة.

فيفوت الأداء بهما، وفي قضاء الصلاة حرج **لتضاعفها**، فسقط بهما **أصل الصلاة**،
بعد أيام الحيض — أي بالحيض والنفاس
ولا حرج **في قضاء الصوم** فلم يسقط **أصله**.

[الموت]

وأما **الموت** فإنه **عجز خالص** يسقط به ما هو من **باب التكليف** لفوات غرضه، وهو
أي بالعجز الحاصل بعد الموت
الأداء **عن اختيار**، ....
الصادر

فيفوت إلخ: لأن فوات الشرط فوات المشروط. لتضاعفها: أي الصلاة في أيام الحيض والنفاس، فإن الحيض لايكون أقل من ثلاثة أيام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة، والنفاس في العادة أكثر من مدة الحيض، فتضاعف الواجبات فيه أيضا وهو مستلزم للحرج، وهو مدفوع.
أصل الصلاة: أي نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها. في قضاء الصوم: إذ قضاء صوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يضيق، وأما النفاس فمع أن وقوعه في رمضان اتفاقي، فإن فرض أن يستوعب رمضان فلا حرج في قضائه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً متفرقاً أو مجتمعا مما لايضيق.
أصله: أي نفس الوجوب عن الذمة وإن سقط أداؤه عنه. الموت: وهو آخر العوارض السماوية، واختلف في تفسيره فقال كثير من أهل السنة: هو صفة وجودية خلقت ضداً للحياة؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (الملك:٢)، ولقوله ﷺ: "يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش أملح فيذبح"، [الترمذي، رقم:٣١٥٦] وعلى هذا صحّ عدّه من العوارض السماوية. وقيل: هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، معنى الخلق في الآية التقدير، وإليه ذهب صاحب المسلّم حيث قال في "منهية المسلم": وجعله وجودياً ليس بشيء، وإنما تعلّق الخلق به؛ لأنه عدم طار. أقول: ليس المراد من كونه عدمياً أنه عدم محض وفناء صرف، بل هو مفارقة الروح عن البدن، وانتقاله من دار إلى دار، ولذا يعد الميت في أحكام الآخرة حياً فاحفظه. عجز خالص: ليس فيه جهة القدرة بوجه ما، واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق، فإن العجز بهذه العوارض متحقق، ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت، ثم الأحكام المتعلّقة بالميّت إما أحكام الدنيا وإما أحكام الآخرة، ثم أحكام الدنيا على أربعة أقسام، منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والزكاة، وحكمه السقوط إلا في حق الإثم، ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة نفسه، وحكمه أن يبقى ما يقضى به الحاجة، ومنها ما لايصلح لقضاء حاجته، وحكمه أن يثبت للورثة. وأما الأحكام الأخروية فحكمها البقاء.
باب التكليف: بيان للقسم الأول من أحكام الدنيا. عن اختيار: والحاصل أن الغرض من التكليف بالنسبة إلى المكلّف هو إتيان المكلّف به عن اختيار، وبالموت تحقّق العجز اللازم الذي لايرجى زواله، ولا عجز فوقه.

ولهذا قلنا: إنه **يبطل عنه** الزكاة **وسائر وجوه** القرب، وإنما يبقى عليه **المأثم**، وما شرع عليه **لحاجة غيره** إن كان حقاً متعلّقا **بالعين يبقى** ببقائه؛ لأن فعله فيه **غير مقصود**، وإن كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضمّ **إليه** مال أو ما يؤكّد به الذمم وهو **ذمة الكفيل**.

[حكم الكفالة بالدين عن الميت]

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميّت لاتصح إذا لم يخلف مالاً أو **كفيلاً**

ولهذا: أي لفوات غرض التكليف وهو إتيان المكلّف به عن اختيار. يبطل عنه إلخ: أي يسقط عن الميّت في حكم الدنيا حتى لايجب أداؤها من التركة خلافاً للشافعي رحمه الله بناء على أن المقصود هو المال دون الفعل، حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له أن يأخذ مقدار الزكاة، فتسقط الزكاة عن ذمته، وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته.
وسائر وجوه الخ: عطف على قوله "الزكاة" أي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلاة والصوم والحج.
المأثم: لتقصيره في أدائه حين كان حياً صحيحاً، والإثم من أحكام الآخرة، والميّت في أحكام الآخرة حيّ، فإن شاء الله عفا عنه بكرمه وفضله، وإن شاء عذّبه بحكمته وعدله. لحاجة غيره: هذا هو القسم الثاني، وهو على عدة أقسام كما قلنا. الأوّل ما بيّنه بقوله: إن كان إلخ. بالعين يبقى الخ: أي العين كالمرهون يتعلّق به حق المرتهن، ولايبطل بموت الراهن، وكذا المستأجر يتعلّق به حق المستأجر، والوديعة يتعلّق بها حق المودع، والمبيع يتعلّق به حق المشتري. غير مقصود: إذ المقصود في حقوق العباد هو المال، فيبقى حق العبد في العين بعد موته أيضا، حتى يأخذه صاحب الحق أو لا من غير أن يدخل في التركة، ويقسم على الغرماء والورثة. إليه: أي إلى الذمة بتأويل المذكور. ذمة الكفيل: والحاصل أن الميّت إذا لم يترك مالاً أو كفيلا من حضوره لايبقى دينه في الدنيا حتى يطالب من أولاده، وإنما يأخذ في الآخرة.
ولهذا: أي لأجل أنه لم يبق في ذمة دين. كفيلا: لأن الكفالة ضمّ الذمة إلى الذمة، وإذا لم يبق للميّت ذمة معتبرة، فكيف يصحّ ذمة الكفيل إليه. نعم لو كان له مال أو كفيل من حالة الحياة فإذن يصحّ الكفالة منه؛ لأن ذمته حينئذ كاملة. هذا الكلام في الكفالة. وأما لو تبرّع إنسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق، وقال محمد وأبويوسف والشافعي رحمهم الله: يصحّ الكفالة من الميّت وإن لم يخلّف مالا ولا كفيلا؛ لأن الموت لايبري عن الدين، وإلا لما حلّ الأخذ من المتبرع عن الميت وما يطالب به في الآخرة، وبه قال أحمد ومالك رحمهما الله بل عزاه ابن قدامة إلى أكثر أهل العلم، كذا في التقرير. واستدلّوا بحديث جابر رضي الله عنه: كان رسول الله ﷺ لايصلّي على رجل مات وعليه دين فأتي بميت، =

كأن الدين عنه **ساقط**، بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدين فتكفل عنه رجل، **تصحّ**؛ لأن ذمته في حقه **كاملة**. وإنما ضمّت إليه المالية **في حق المولى**، **وإن كان** شرع عليه **بطريق الصلة بطل**، إلا أن يوصى به **فيصحّ من الثلث**، وأما الذي **شرع له** فبناءً على **حاجته**.

حين — أي الذمة بتأويل المذكور

= فقال: أ عليه دين؟ قالوا: نعم ديناران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري ﷺ: هما عليّ يا رسول الله ﷺ. رواه النسائي[رقم:١٩٦٢]وأبو داود. [رقم:٣٣٤٣] أقول: لايثبت الكفالة عن قول قتادة: "هما عليّ" بل يحتمل أن تبرع بقضاء دينه، ولا خلاف فيه، ويحتمل العدة ويحتمل إنشاء الكفالة والإقرار بكفالة السابقة. قلتُ: يشكّله ما رواه أحمد بإسناد حسن فتحمّلهما أبو قتادة فأتيناه، فقال: الديناران عليّ، فقال رسول الله ﷺ: قد أوفى الله الغريم وبرئ منهما الميت، قال: نعم فصلّى عليه. [المسند للإمام أحمد، رقم:١٤٥٧٦] وما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع من حديثه قال: ثم أتي بثالثة أي جنازة ثالثة فقال: هل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنانير، قال: هل ترك شيئا؟ قالوا: لا، قال: صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله ﷺ وعليّ دينه، فصلّى عليه. [البخاري، رقم:٢٢٨٩] وما رواه ابن حبان في صحيحه فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، قال: بالوفاء فصلّى ﷺ وكان عليه ثمانية عشر درهماً أو سبعة عشر درهماً، [صحيح ابن حبان، رقم:٣٠٦٠] وفيه ما فيه.

ساقط: في أحكام الدنيا لفوت محله، لأن ذمته قد ضعفت بالموت بحيث لايحتمل الدين بنفسها، ولما كان يرد أن ضعف الذمة في العبد المحجور والميّت سواء، فلم لايجوز الكفالة من الميّت كما يجوز عن المحجور.

تصح: الكفالة عنه وإن لم يكن مطالبا به قبل العتق. كاملة: لأنه حيّ عاقل بالغ مكلّف، ويمكن المطالبة به؛ إذ يتصور أن يصدقه المولى أو يعتقه فيطالب في الحال، فلما صحّت المطالبة صحت الكفالة عنه؛ لأنها تبنى على المطالبة فيمن يتكفّل عن العبد المحجور يطالب في الحال وإن كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال؛ لوجود المانع وهو الإفلاس، وعدم التملّك ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال. في حق المولى: جواب لسؤال مقدّر. تقريره: أن ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمّت المالية إليها، وحاصل الجواب أن كمال ذمته ليس في حق المولى أي إنما ضمت مالية الرقبة إلى ذمته لأجل احتمال الدين في حق المولى، ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى؛ إذا ظهر الدين في حقه لا لأن ذمته ليست بكاملة في حقه.

وإن كان: الحكم الذي شرع حاجة غيره. بطريق الصلة: مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر.

بطل: بالموت لضعف ذمته. فيصح من الثلث: لأن الشرع جوّز تصرفه في الثلث نظراً له، وقد مرّ بيانه. هذا قسم ثالث للقسم الثاني من الأقسام الأربعة، وقوله "وإن كان" معطوف على قوله "إن كان حقا".

شرع له: أي للعبد لحاجته، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة. حاجته: ولما كان يتوهّم أن الحوائج منتهي بالموت فلا حاجة بعد الموت، أزاحه بقوله.

[الميّت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة]

والموت لاينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، **ولذلك** قدّم **جهازه**، ثم **ديونه** ثم **وصاياه** من ثلث، **ثم وجبت المواريث** بطريق الخلافة عنه نظراً له، ولهذا **بقيت الكتابة بعد** موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء. وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها؛ **لأن الزوج مالك**، فبقي ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو **من حوائجه** خاصةً، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية **بالموت**،..........

أي سميت

حيث لايغسلها الزوج

والموت لاينافي الخ لأنها تبنى على العجز والافتقار، ولا عجز فوق الموت، ولذا قيل: الحاجة نقص يرتفع بالموت.
ولذلك أي لأجل أنه يبقى للميت من تركة ما ينقضي به حاجته. جهازه أي تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه إذا لم يكن الحق متعلّقا بالعين؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أشدّ منها إلى قضاء الدين، كما أن لباسه في حالة الحياة مقدّم على حق الغرماء. ديونه لأن الحاجة إلى إبراء ذمته أقوى منها إلى الوصية؛ إذ الوصية تبرع. وصاياه لأن حاجته إليها أقوى من حق الورثة؛ لأن فائدتها عائدة إليه في الآخرة وهو محتاج إليها.
ثم وجبت المواريث الخ متعلق بالكل أي ثبت هذه الحقوق نفعاً له؛ لأن نفع هذه الأمور راجع إليه، أما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهر، وأما نفع جريان الميراث فهو أن روحه يتشفى بغنائهم، ويحصل له الثواب في دار الآخرة بانتفاعهم من ماله، ولعلهم يدعون له بالخير بسبب حسن المعاش ويتصدّقون له.
بقيت الكتابة بعد الخ أي إن مات المولى وبقي المكاتب حيّاً يحكم ببقاء الكتابة لحاجة الميت إلى الثواب، فإنه يؤدّي بدل الكتابة إلى ورثته، فيصير معتقاً فيحصل له ثواب العتق وثواب ما وصل إلى ورثته من بدل الكتابة، وهذا لا خلاف فيه، وكذا إذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة، والمولى حيّ يحكم ببقاء الكتابة حتى يؤدّى الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى؛ لأنه يحتاج إلى كونه معتقاً منقطعاً عنه أثر الكفر باقياً على أثر الحرّية، حتى يحكم بأنه معتق في آخر جزء حياته، فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال كتابته، وهو مذهب علي وابن مسعود ، وقال زيد بن ثابت : ينفسخ للكتابة به، والمال كله للمولى، وقال الشافعي : وقلنا معطوف على قوله بقيت، أي ولهذا.
لأن الزوج مالك لأن ملك النكاح لايحتمل التحوّل إلى الورثة، فبقي موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة.
من حوائجه والغسل من حوائجه، وأما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه. بالموت إذ الميّت لم يبق محلا للتصرّفات المخصوصة بالمملوكية، وإذا فات المملوكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه، فلايحلّ المس والنظر، =

ولهذا تعلّق حق المقتول بالدية إذا **انقلب القصاص مالاً**، وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة **ابتداءً** بسبب انعقد للمورث، لأنه يجب عند انقضاء الحياة، وعند ذلك **لايجب له** إلا ما يضطرّ إليه **لحاجته**، ففارق الخلف **الأصل لاختلاف حالهما**.

أي القصاص - أي حياة الميت - وهو الدية - الميت

= وقال الشافعي رحمه الله يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها؛ لقوله عليه السلام لعائشة: "لو مت لغسلتك" رواه أحمد[رقم:٢٥٩٠٥]وابن ماجة. وروى ابن حبان عنها أن النبي ﷺ قال: "لو مت قبلي لغسلتك". [صحيح ابن حبان، رقم:٦٥٨٦] ويؤيّده ما روي عن أسماء بنت عميس أن فاطمة أوصت أن يغسلها علي. رواه الدار قطني[رقم:١٢]والبيهقي، ولايصحّ ما قيل في جوابه: إن معنى "لغسلتك" لقمت بأسباب غسلك؛ لأن ابن أبي شيبة روي عن أسماء قالت: غسلت أنا وعلي فاطمة بنت رسول الله ﷺ. [البخاري، رقم:٢٢٢] ورواه الإمام أحمد عن أم سلمة. **ولهذا**: أي لأجل أن ما شرع لحاجة العبد يبقى مملوكاً له بعد موته بقدر ما يقضى به حاجته.

انقلب القصاص مالاً: منصوب بنزع الخافض أي إلى المال؛ لأن الانقلاب لازم، والحاصل أن القصاص إذا صار مالاً ودية إما بصلح الورثة أو بعفو البعض منهم أو بشبهة كان موروثا، فيكون حكمه حكم سائر الأموال حتى يبقى له بقدر ما يقضى به حاجته حتى تنقضي منه ديونه وتنفذ وصاياه، وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه. **ابتداءً**: لأنه لما لم يصحّ القصاص لحاجة الميت؛ لأنه شرع لدرك الثأر أي لتشفي صدور الأولياء بدفع شر القاتل، ووقعت الجناية على الورثة لانتفاعهم بحياته وجب للورثة ابتداءً لا أنه يثبت للميّت أولاً ثم ينتقل إليهم. نعم لو ينقلب هذا القصاص ما لايتعلق به حقّ الميت كما مرّ، وهذا قسم رابع من أحكام الدنيا، لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث؛ لأن المتلف حياته وقد كان منتفعاً بحياته أكثر من انتفاع أوليائه، فكانت الجناية واقعةً في حقه من وجهه حتى صحّ عفو المجروح؛ لأن السبب انعقد للمورث، وصحّ عفو الوارث قبل موت المجروح أيضا؛ لأن الحق باعتبار نفس الواجب إنما يثبت للوارث، ثم استدلّ على أن القصاص يثبت للورثة ابتداءً.

لايجب له: أي لايثبت للميت لبطلان أهلية للملك. **لحاجته**: والقصاص لايصلح لحاجته، فيثبت للورثة ابتداءً لا انتقالاً، ولما كان يرد على قوله (إن القصاص يثبت للورثة ابتداء) هو أنه ينبغي أن يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالاً للورثة ابتداءً أيضا؛ لأنها خلف للقصاص، والخلف لايفارق الأصل في الحكم.

الأصل: وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداءً، بخلاف الدية فإنها تثبت أولاً للميّت حتى يقضى منها حوائجه ثم يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه. **لاختلاف حالهما**: وهو أن الأصل لايصلح لدفع حوائج الميّت ولايثبت مع الشبهة، والخلف يصلح لذلك، والخلف قد يخالف الأصل عند اختلاف الحال. ألا ترى أن الوضوء أصل والتيمم خلف، مع أنه يخالف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمّم دون الوضوء، وذلك لاختلاف حالهما، وهو أن الماء مطهّر بنفسه لايحتاج إلى النية والتراب ملوّث، وإنما يطهّر به حكمها أي الطهارة به أمر تعبدّي فيحتاج إلى النية.

[أحكام الآخرة]

وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء؛ لأن القبر للميّت في حكم الآخرة **كالرحم للماء**، والمهد للطفل في حكم الدنيا، وضع **فيه** لأحكام الآخرة **روضة دار** أو حفرة نار، ونرجو الله تعالى أن يصيّره لنا روضةً **بكرمه وفضله**.

إن كان شقياً

فصل في العوارض المكتسبة

القسم

[أنواع الجهل]

أما **الجهل** فأنواع أربعة: جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر، وإنه لا يصلح عذراً في

أي الكفر النوع الأول

الآخرة أصلاً؛ لأنه مكابرة وجحود بعد **وضوح الدليل**، ....

أي إنكار مع العلم

كالرحم للماء إلخ: فكما أن الرحم والمهد أول مسكن له من منازل الدنيا فكذلك القبر أول مسكن له من منازل الآخرة، وكما أن الماء في الرحم موضوع لحياة الدنيا يعطى له أحكام الأحياء في الدنيا حتى يستحقّ الإرث والوصية كذا الميّت. فيه: أي في القبر للحياة في حق الآخرة.

روضة دار: الثواب إن كان سعيداً. بكرمه وفضله: اللهمّ اغفر لنا وألحقنا بالصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك. العوارض المكتسبة: لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة، وهي ما كان لاختيار العبد مدخل في حصولها.

الجهل: وهو بسيط وحدّ بأنه عدم العلم عما من شأنه العلم، فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل الملكة والعدم، ومركّب وحدّ بأنه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة، وهو عيب لا يمكن إزالته بالتعلم، وإنما عدّ الجهل من العوارض وإن كان أصليا لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (النحل ٧٨)؛ لأنه أمر زائد على حقيقة الإنسان مفارق ثابت في حال دون حال، وإنما عدّ من المكتسبة وإن كان بلا اختيار العبد في أصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم؛ لأنه كان قادراً على إزالته بتحصيل العلم، فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره. وضوح الدليل: لأن الآيات الدالة على وحدانية الصانع وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة، ولنعم ما قيل: "ففي كل شيء له شاهد، يدلّ على أنه واحد"، ولنعم ما قال الأعرابي: "البعرة تدلّ على البعير، وأثر الأقدام على المسير، فالسماء ذات أبراج والأرض ذات فجاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير، فالإنكار بعد ذلك جحود". كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا﴾ =

[جهل صاحب الهوى والباغي]

وجهل هو دونه (أي دون جهل الكافر) لكنه باطل لايصلح عذراً في الآخرة أيضاً، وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة، وجهل الباغي؛ ....

= أنفسهم ظلماً وعلواً﴾ (النمل:١٤)، وكذا الأدلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبينات الساهرة لائحة كانت محسوسات في زمانهم.

وأما بالنسبة إلى من بعدهم فمتواترة قرناً بعد قرن إلى يومنا هذا، فإنكارها إنكار المحسوس وهو مكابرة، فلايكون عذراً في أحكام الآخرة فيعذّب، وأما في أحكام الدنيا فيصلح عذراً، حتى من التزم عقد الذمة فإن جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والحبس في الدنيا، فعند أبي حنيفة ﷺ ديانة الكافر أي اعتقاده في الأحكام القابلة للتبدل عقلاً كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه في الإسلام دافعة للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لايتعرض له بوجه، فلايحد بشرب الخمر؛ لانا أمرنا أن نتركهم وما يدينون، وكذا دافعة لدليل الشرع بمعنى أن دينه يمنع بلوغ دليل الشرع إليه، فلايثبت الخطاب في حقه كأنه غير نازل في حقه، وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج، وهو التقريب إلى العذاب بحيث لايشعر، وعند الشافعي ﷺ رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل أشدّ.

في صفات الله تعالى: كجهل المعتزلة في إنكار الصفات كقولهم: إنه عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، ولا فرق بين قول القائل: "ليس بعالم" وبين قولهم: "لا علم له"، وجهل المشبهة في قولهم: إن صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق.

وفي أحكام الآخرة: كجهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان، فهذا القسم من الجهل لايصلح عذراً؛ لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعاً وعقلاً، أما السمع فكثير من الآيات والأحاديث الصحيحة دالّة على صفاته من العلم والقدرة وغيرهما. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى:١١)، وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال المنكر والنكير كما روى البخاري والمسلم وأصحاب السنن الأربعة. أما العقل فهو أن المحدثات كما دلّت على وجود الصانع تعالى دلّت على كونه عليماً قديراً وغير ذلك من الصفات، وإنما هو محلّ الحوادث حادث، فلايجوز أن تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات، فكان ما ذهب إليه أهل الهوى باطلاً وجهلاً بعد وضوح الدليل، فلايصلح عذراً في الآخرة كجهل الكفر.

وجهل الباغي: عطف على قوله "جهل صاحب الهوى"، والباغي هو الخارج عن طاعة الإمام الحق معتقداً أنه على الحق والإمام على الباطل، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام:٥٧)، وبقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء:١٤) كالخارجين عن إطاعة عليّ - كرّم الله وجهه - بالتأويلات الفاسدة، فهذا الجهل أيضاً لايصلح عذراً.

لأنه **مخالف للدليل** الواضح الذي لا شبهة فيه، **إلا أنه متأوّل بالقرآن**، فكان دون الأول **لكنه** (هذا الجهل) لما كان **من المسلمين** أو ممن **ينتحل** الإسلام لزمنا مناظرته **وإلزامه**، فلم نعمل (هذا الوجه) بتأويله الفاسد. وقلنا: إن الباغي إذا أتلف مال العادل أو نفسه ولا منعة له **يضمن**، وكذلك سائر الأحكام **يلزمه**، **وكذلك** جهل من خالف في اجتهاده الكتاب أو السنة المشهورة من علماء الشريعة، ....

مخالف للدليل إلخ: فإن الدليل على إمامة عليّ وسائر الخلفاء الراشدين وكونهم على الحق ظاهر، والمخالف مكابر معاند. إلا أنه: أي لكن الباغي وصاحب الهوى. متأوّل بالقرآن: متمسكاً في ذلك بتأويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرف في موضعه، وإن كان تأويله فاسداً. لكنه: أي الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي.
من المسلمين: لأن بالهوى وكذا بالبغي لايخرج عن الإسلام إذا لم يغل ويتجاوز الحد. ينتحل: أي ينتسب إلى الإسلام ويدّعي أنه مسلم وإن كان في الحقيقة كافراً كغلاة الروافض والمجسّمة والنيجرية*.
وإلزامه: بالدليل لأنه يدّعي الإسلام ويعتقده حقاً، فأمكن لنا مناظرته وإلزام الحجة عليه، فلايترك على ديانته، فيلزمه جميع أحكام الشرع بخلاف الكافر؛ لأن ولاية المناظرة والإلزام منقطعة عنه؛ لأنه لايعتقد الإسلام حقاً، فلايمكن أن نلزم عليه الأحكام بالأدلة الشرعية، وإذا كان صاحب الهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقده بل يلزم عليه. يضمن: أي إذا أتلف الباغي نفس العادل أو ماله مستحلاً بتأويل أنه باشر الذنب، ومن يباشر الذنب فهو كافر، والكفر يستحيل قتله وتلف ماله، فهذا التأويل فاسد لانعمل به، فلم نحكم بإباحة نفسه وماله في حقه بتأويله، بل يجب عليه الضمان إذا لم يكن له منعة أي قوة وعسكر، والمنعة جمع المانع، والجيش تمنع وتدفع الخصم، وعند تحقق المنعة الباغي تسقط عنه ولاية الإلزام بالدليل حسّاً وحقيقةً، فوجب بتأويله الفاسد، فلم يؤاخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة، كما يؤاخذ أهل الحرب بذلك بعد الإسلام خلافاً للشافعي ﷺ، كذا في "شرح البديع". يلزمه: أي كما يجب عليه الضمان يجب سائر الأحكام التي تلزم المسلمين؛ لأنه مسلم أو مدّعي للإسلام، وولاية الإلزام باقية عليه. وكذلك: أي كمثل جهل صاحب الهوى والباغي.

---

* والنيجرية: وهي فرقة حدثت في زماننا هذا، ينكرون نعماء الجنة وكيفيات العذاب الواردة في القرآن، وينكرون وجود الملائكة ووجود جبرئيل والجنّ، وخوارق العادات والمعجزات، ويتمسّكون بالتأويلات الفاسدة التي لايساعدها العقل والنقل، وإنما ذلك بتقليد ملاحدة اليورب، وإمامهم في ذلك السيد أحمد خان الدهلوي.

أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة **مردود** باطل ليس بعذر أصلاً، مثل الفتوى **ببيع أمهات الأولاد، وحل متروك** التسمية عامداً، **والقصاص بالقسامة،** والقضاء **بشاهد ويمين.**

مردود. أي كما جهل الباغي وصاحب الهوى مردود لايصلح عذراً كذلك جهل هؤلاء مردود.

ببيع أمهات الأولاد ذهب داود الأصفهاني ومن تابعه إلى جواز بيع أم الولد متمسّكاً بما روى أبو داؤد عن جابر رضي الله عنه قال: بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر. [ابو داود، رقم:٣٩٥٤] وبأن أم الولد مملوكة باليقين، وارتفاع المملوكية بالولادة مشكوك. ونحن نقول: هذا مخالف للسنة المشهورة، وهي أن بيعها لايجوز كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "إذا ولدت أمة الرجل منه فهي معتقة عن دبر منه أو بعده". رواه الدارمي. [رقم:٢٥٧٧] وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أيما وليدة ولدتْ من سيدها فإنه لايبيعها ولايهبها ولايورثها، وهو يستمتع منها، فإذا مات فهي حرّة. رواه مالك في موطأه. [رقم:١٤٦٦]

فالآثار الدالّة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقّاها القرن الثاني بالقبول، وأما حديث جابر فمنسوخ، فإنه قال في آخر الحديث: فلما كان عمر نهانا عنه، فانتهينا. رواه أبوداود، وهذا صريح في أنه لم يبلغ خبر النسخ إلى أكثر الناس، فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه فنبّههم عمر على النسخ، فانتهوا عنه، فهذا مخالف للسنة المشهورة والإجماع. وحلّ متروك عطف على قوله "بيع أمهات الأولاد"، وقد ذهب الشافعي رحمه الله إلى حلّ متروك التسمية عامداً متمسّكا بقوله ﷺ: "تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مؤمن"، وقياساً على متروك التسمية ناسياً. ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام:١٢١)، والقياس على الناسي غير صحيح.

والقصاص بالقسامة فإذا وجد الرجل مقتولاً في محلة ولا يدرى قاتله، حلف خمسون رجلاً من أهل المحلة، فإن حلفوا فعلى أهل المحلة الدية، وحبس الآبي حتى يحلف، ولايجب القصاص بحال، هذا عندنا، وقال الشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يميناً ويقضى لهم بالدية على المدّعى عليه، سواء عمدا كانت الدعوى أو خطأ، وهذا قوله الجديد. وفي القديم: إذا حلفوا أنهم قتلوه عمداً فلهم القصاص، وبه قال مالك وأحمد، وإن نكل الأولياء عن اليمين استحلف أهل المحلة، فإذا حلفوا برئوا، وإن نكلوا حكم عليهم بالدية، هذا تحرير المذهبين، وأما أدلتهم فمذكورة في المطوّلات، وكل واحد يجهل الآخر فيما خالفه، ويقول: إنه مخالفة للسنة.

بشاهد ويمين. فالشافعي رحمه الله يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الآخر إذا لم يكن له شاهد آخر، عملاً بما روي أن النبي ﷺ قضى بذلك. رواه مسلم[رقم:٤٤٧٢]ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ=

[جهل يصلح شبهة]

والثالث جهل **يصلح شبهةً**، وهو **الجهل في موضع** الاجتهاد الصحيح، أو **في موضع الشبهة، كالمحتجم** إذا أفطر على ظنّ أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة، لأنه جهل في موضع الاجتهاد، **ومن زنى بجارية** والده على ظن أنها تحلّ له لم يلزمه الحدّ؛ لأنه جهل في موضع الاشتباه.

على نوعين، أحدهما

= ... (البقرة ٢٨٢)، أو للحديث المشهور وهو قوله ﷺ: "البينة على المدّعي عليه". [الترمذي رقم:١٣٤١] ففي تلك المسائل ونظائرها إن اعتمد المخالف على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد خلاف الكتاب والسنة، وإن اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، وكل ذلك جهل لايصلح عذراً، كذا في "غاية التحقيق".

يصلح شبهة: دارئة للحدود والكفارات وما هو في معنى العقوبة. الجهل في موضع إلخ: وهو أن يكون المقام موقع اجتهاد المجتهدين، ولايكون منصوصاً عليه بشرط أن لايكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب والسنة، وهو المراد بالصّحيح، فالجهل في هذا الموضع عذر؛ لأنه غير مخالف للكتاب والسنة، والرأي محتمل، وفيه خفاء بخلاف ما لو كان المحلّ منصوصاً عليه، فإنه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص.

موضع الشبهة: والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه، فيصلح عذراً؛ لأنه موضع خفاء واشتباه. كالمحتجم إلخ: هذا نظير للنوع الأول. صورته أن الصائم احتجم في رمضان ثم غلب على ظنّه أن صومه فسد بالحجامة، فأفطر عمداً بعد الحجامة، فلايلزم عليه الكفارة؛ لأن هذا المحل موضع للاجتهاد الصحيح؛ لأن الأوزاعي قد ذهب إلى أن الحجامة تفطر الصوم لقوله ﷺ: "أفطر الحاجم والمحجوم". رواه الترمذي، [رقم:٧٧٤] ولنا ما رواه البخاري وغيره وهو أن النبي ﷺ يحتجم وهو محرم، ويحتجم وهو صائم. [البخاري، رقم:١٩٣٨]. ومن زنى بجارية إلخ: هذا نظير للنوع الثاني، وهو أن الولد زنى بجارية أبيه على ظنّ أنها تحلّ له، فلايجب عليه الحد؛ لأن الأملاك متّصلة بين الولد ووالده، والمنافع دائرة بينهما، وهذا لايجوز شهادة أحدهما للآخر، ولا أداء الزكاة، فربما يشتبه على الولد أنها لما كانت حلالاً للأصل يكون حلالا للجزء، كما يجوز انتفاع أحدهما بمال الآخر، أما لو قال: ظننت أنها حرام عليّ فيحدّ.

ف: اعلم أن الشبهة الدارئة للحد على نوعين: أحدهما شبهة في الفعل، وتسمّى شبهة اشتباه؛ لأنها تنشأ من الاشتباه، وهو ظنّ ما ليس بدليل دليلاً، ولا بدّ فيها من الظنّ ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة، =

[جهل يصلح عذراً]

والنوع الرابع جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب. فإنه يكون
ولم يهاجر إلينا
عذراً له **في الشرائع**؛ لأنه غير مقصر **لخفاء الدليل، وكذلك جهل الوكيل،** والمأذون بالإطلاق وضدّه، **وجهل الشفيع** بالبيع، والمولى **بجناية العبد**، ....
وكذا جهل

= ومن هذا القسم وطي جارية زوجته وأمه على ظنّ الحل، وثانيهما شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل، وهو أن يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته مع تخلّف حكمه لمانع. وهذا النوع لايتوقّف على الظنّ كوطي الأب جارية ابنه؛ لأنه لايحدّ وإن قال: علمت أنها حرام عليّ؛ لأن المؤثّر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله ﷺ "أنت ومالك لأبيك".ورواه ابن ماجه[رقم:٢٢٩٢]بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذري والطبراني في الأصغر والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثّر في سقوط الحد، ويثبت به النسب إذا ادّعى، ويصير الجارية أم ولد له، والمصنف لم يتعرض لهذا القسم.

في الشرائع: أي أحكام، كالصوم والصلاة والحج والزكاة حتى لو مكّنه في دار الحرب بعد الإسلام مدةً ولم يصلّ ولم يصُم لعدم العلم بوجوبها لايجب عليه قضاؤهما.

لخفاء الدليل: وهو خطاب لعدم بلوغه إليه حقيقةً بالسماع ولا تقديراً بالاستفاضة والشهرة؛ لأن دار الحرب ليست بمحلّ الشهرة أحكام الإسلام، فيصير جهله بالخطاب عذر فلايؤاخذ به.

وكذلك جهل الوكيل إلخ: أي كما جهل من أسلم في دار الحرب يصلح عذراً كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون، وهو المراد بالإطلاق يكون عذراً حتى لو تصرّفا قبل بلوغ الخبر إليهما لم ينفذ تصرّفهما على الموكل والمولى، فإن كان وكيلاً ببيع ما يتسارع إليه الفساد فلم يبعه لعدم علمه بالوكالة، ففسد ذلك الشيء لايجب الضمان على الوكيل، وكذا لوكان وكيلاً بشراء شيء كثير المنفعة فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة صحّ له لايمكن للموكل أخذه منه، وهذا لأن في التوكيل والإذن نوع إلزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم وغيرهما، فلايثبت حكم الوكالة والإذن في حقّهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما، فينفذ تصرّفاتهما على الموكل والمولى دفعاً للضرر عنهما. وجهل الشفيع: يكون عذراً حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لخفاء الدليل في حقه؛ لأن البائع مستقلّ بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر ألبتة. وفيه إلزام ضرر الجار عليه، فيتوقّف حكمه على علمه دفعاً للضرر عنه. بجناية العبد: عذر حتى لو أعتقه قبل العلم بجنايته لايكون مختار للفداء بل يجب عليه الأقل من قيمته ومن الأرش لخفاء الدليل في حقه.

والبكر **بالإنكاح**، والأمة المنكوحة **بخيار العتق**، بخلاف الجهل **بخيار البلوغ** على ما عرف.

[السكر وأنواعه]

وأما **السكر فهو نوعان**: سكر بطريق المباح كشرب الدواء **وشرب المكره والمضطرّ**، وإنه **بمنزلة الإغماء**. وسكر بطريق **محظور**، وإنه لاينافي الخطاب. قال الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا** لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى﴾ فلا يبطل شيئاً...

بالإنكاح الصادر من الوليّ عذراً حتى لايكون سكوتها قبل العلم رضاء بالنكاح لخفاء الدليل في حقها، وهذا إذا تزوّجها الأب أو الجد من الكفو أو بغبن فاحش أو زوجها ولي غير الأب والجد من الكفو بمهر المثل؛ إذ لو زوجها غير الأب والجد من الكفو بمهر المثل لايكون لها خيار الفسخ أصلاً لوجود كمال الشفقة والنظر في حقهما. **بخيار العتق** عذر، فالأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها، فسكتت عن فسخ النكاح، فجهلها عذر حتى لايبطل خيارها، فلها أن تفسخ نكاحها لخفاء الدليل في حقها لعدم قدرتها على العلم بالأحكام لاشتغالها بخدمة المولى.

بخيار البلوغ إلخ فلو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ بأن لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عذراً حتى يكون سكوتها رضى؛ لأن العلم بالخيار في حقها غير خفيّ لاشتهار أحكام الشرع في دار الإسلام، وهي متمكّنة للعلم لعدم اشتغالها بخدمة الغير لكونها حرة، فالجهل بتقصيرها، فلايكون عذراً. **السكر** فقد اختلف في تعريفه، فقيل: هو غفلة تلحق الإنسان من الطرب والنشاط وفتور الأعضاء من غير مرض وعلة، وقيل: سرور يغلب على العقل من غير أن يزوله، وقال صاحب التلويح: هي حالة تعرض الإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه، فيتعطّل معه عقله المميّز بين الأمور الحسنة والقبيحة، والسكر حرام بالاتفاق، إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً، وقد يكون محظوراً، فعلى هذا قال المصنف فهو **نوعان** النوع الأول سكر بطريق المباح أي حصل بشرب شيء مباح. **وشرب المكره** بأن قال المكره: اشرب الخمر وإلا أقطع عضوك أو أقتلك، فشرب الخمر. **والمضطرّ** بأن اضطرّ من العطش فشرب الخمر. **بمنزلة الإغماء** أي السكر الحاصل بطريق المباح بمنزلة الإغماء، حتى لايصحّ طلاقه وعتاقه وسائر تصرّفاته؛ لأن ذلك ليس من جنس اللهو، فصار من أقسام المرض. **محظور** أي ممنوع كشرب كل محرم من الأشربة، نحو الخمر والمطبوخ بأدنى طبخة.

يا أيها الذين آمنوا إلخ أقول: الاستدلال بهذه الآية إنما يتمّ إذا كان الخطاب متعلّقا بحالة السكر، وأما إذا كان متعلّقا بحالة الصحو ويكون المعنى: لاتسكروا حتى تصلّوا سكارى، وذلك لأن النهي إذا ورد على أمر هو=

من الأهلية، وتلزمه **أحكام الشرع**، وتنفذ **تصرّفاته كلها إلا الردة استحساناً**، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن السكران لايكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع، **فيعمل فيما يحتمل الرجوع**.
كما مرّ تقريره
والحد يسقط بالرجوع

[الهزل وحكمه]

وأما الهزل فتفسيره **اللعب**، وهو أن يراد بالشيء **غير ما وضع له**، ....
لغة وفي الاصطلاح أي باللفظ

= واجب شرعاً مقيدا بأمر غير واجب يصرف إلى غير الواجب، فلايتمّ الاستدلال، فالاستدلال بالإجماع، فإن قيل: هذا مخالف لقولهم: "فهم المكلّف الخطاب شرط التكليف"، والسكران لايفهم لتعطل عقله المميز بين الأمور الحسنة والقبيحة على قول التفتازاني رحمه الله أقول على قول من قال: إن العقل لايزول في السكر وهو يفهم الخطاب فلايرد، وأما على قول غيره فالجواب أنه مكلّف زجراً له لارتكابه المحظور، وعليه نص التقى السبكي في شرح المنهاج: أن العاصي بسكره يكلّف تغليظاً عليه، وقد نص الشافعي رحمه الله على هذا، فإذا ثبت أن السكر أن مكلف كما مرّ، فلا يبطل شيئا من الأهلية.. **أحكام الشرع**: من الصلاة والصوم وغيرهما.
تصرّفاته كلها: كالطلاق والعتاق والبيع والشراء. **إلا الردة استحساناً إلخ**. فإنه إذا ارتدّ السكران وتكلّم بكلمة الكفر في حالة السكر لايحكم بكفره استحساناً، وجه الاستحسان أن الردة تبنى على القصد، والسكران إن كان مخاطباً ومكلّفا في الأحكام زجراً له ولكنه لا قصد له، والكفر إنما يتحقّق بتبدل الاعتقاد لايرتفع ولايثبت إلا بالقصد، وكذا إذا أقرّ بالحدود الخالصة لله تعالى كشرب الخمر والزنا والسرقة لايحدّ؛ لأن الحد إنما يجب إذا ثبت على إقراره، والسكران لايثبت على شيء. ألا ترى أن العلماء اتّفقوا على أن السكر لايتحقّق إلا بزوال عقله حيث لايميّز بين الأشياء ولايعرف الأرض من السماء، وفي هذه الحالة كيف يثبت على شيء؛ لأنه إنما يتحقّق بالعقل والقصد. **فيعمل**: السكر في إسقاط الحدّ بسبب الرجوع.
يحتمل الرجوع: وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما لو أقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف والقصاص، فإنه لايصحّ الرجوع لتعلّقه بحقوق العباد، فالسكر لايعلم فيها، فيؤاخذ بالحدّ والقصاص. **اللعب** ضدّ الجد. **غير ما وضع له** هذا التفسير مرويّ عن فخر الإسلام رحمه الله. فأورد عليه بأنه يشمل المجاز، وقد تكلّف في جوابه بعضهم، فقال: ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء، وقيل: المراد بالوضع المنفيّ هنا ما هو أعمّ من وضع اللفظ للمعنى، ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها، والمراد بوضع اللفظ ما هو أعمّ من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية، ومن النوعي كوضع الألفاظ لمعانيها المجازية، فخرج المجاز. وبعضهم=

فلاينافي الرضاء **بالمباشرة،** ولهذا يكفر بالردة **هازلاً** لكنه ينافي (أي الهزل) **اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط** الخيار في البيع، فيؤثّر فيما يحتمل النقض **كالبيع والإجارة،** فإذا تواضعا على الهزل بأصل البيع ينعقد البيع فاسدًا غير موجب للملك.

= زاد قيداً آخر وهو ما لايصلح له اللفظ استعارةً يعني ما لايحتمله اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار المجاز، والأوضح أن يقال في تعريفه: هو أن لايراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي.

بالمباشرة أي الهزل لاينافي الاختيار والرضاء، والمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم؛ لأنه باشر السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضي من غير إكراه. هازلا لأنه استخفّ بالدين الحق وهو كفر، فيصير مرتداً بنفس الهزل؛ لأنه أصدر كلمة الكفر بالرضاء والاختيار، فالهزل لايمنع الرضاء والاختيار بالمباشرة.

اختيار الحكم: أي ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به. الرضاء به أي رضاه بذلك الحكم؛ لأنه لم يقصده ولم يستعمله له بل قصد به خلاف ذلك، فلايكون مختاراً له ولا راضياً به. والحاصل أن الهزل ينافي إرادة الحكم والرضاء به، فلايثبت بالهزل الأحكام الموقوفة على الرضاء والاختيار، ولاينافي الرضاء بما تكلّم به من كلمات الهزل؛ لأنه باشر بقصده واختياره بلا إكراه، فيثبت به ما لايتوقف على الرضاء والإرادة وإنما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف بأحدهما؛ لأن الاختيار قد ينفكّ عن أحدهما؛ إذ الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضاء إيثاره واستحسانه، ولذا قيل: إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى، ولا يقال: برضاه؛ لأن الله لايرضى لعباده الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم والرضاء به وفي إثبات الرضاء بالمباشرة.

بمنزلة شرط إلخ: فكما أن الهزل يعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع الذي هو سبب الحكم؛ لأن العاقل باشر السبب وهو قوله: "بعت واشتريت" باختياره ورضاه من غير جبر، ولكن فرّق بينهما من حيث أن الهزل يفسد البيع خلاف خيار الشرط. كالبيع والإجارة: فكل حكم يتعلّق بالسبب وهو التلفّظ، ولايتوقف ثبوته على الرضاء، والاختيار يثبت بالهزل، ولايؤثر الهزل في إسقاطه ونقضه كالطلاق والعتاق، وكل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لايثبت بالهزل ولايؤثر الهزل في إسقاطه ونقضه كالبيع والإجارة، ولكن شرط الهزل التصريح به قولا بأن يقول الهازلان: نريد الهزل في العقد، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط.

ف: ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة أنواع، إنشاء تصرف والإخبار عن تصرّف وما يتعلّق بالاعتقاد. ثم الإنشاء على وجهين: ما يحتمل النقض كالبيع والإجارة، وما لايحتمله كالطلاق والعتاق، وكذا الإخبار على وجهين: ما يحتمل النقض وما لايحتمله، وما يتعلق بالاعتقاد أيضا على وجهين: حسن كالإيمان وقبيح كالكفر، ثم الهزل في القسم الأول وهو الإنشاء القابل للنقض على ثلاثة أوجه، إما أن هزلا بأصل العقد أو بقدر العوض فيه أو بجنس=

وإن اتصل به القبض **كخيار المتبايعين** كما إذا شرط الخيار لهما **أبداً**، فإذا نقض أحدهما **انتقض**، وإن أجازاه **جاز**، لكن عند أبي حنيفة ﷺ يجب أن يكون **مقدّراً بالثلاث**.
جميعاً وقت الإجازة

[نظير الهزل]

ولو تواضعا على البيع **بألفي درهم** أو على البيع ....
المتعاقدان

= العوض، وكل وجه منها على أربعة أقسام، إما أن يتفقا بعد المواضعة على الإعراض عنها، أو على البناء عليها، أو على أن يسكتا أي لم يحضرهما شيء من البناء والإعراض، أو يختلفا في البناء والإعراض، فبدأ المصنف بالوجه الأول، وهو ما لو هزلا بأصل العقد بأن قالا: نظهر للناس العقد، ولايكون في الحقيقة بيننا عقد، ثم إن أعرضا عن الهزل حال العقد واتفقا على أنها عقد بطريق الجد فالبيع صحيح، والهزل باطل لارتفاعه بقصدهما الجد؛ لأن العقد الصحيح تقبل الرفع بالإقالة، فهذا أولى، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء من البناء على المواضعة أو الإعراض أو اختلفا في البناء والإعراض، فقال أحدهما: عقدنا على الهزل السابق، وقال الآخر: عقدنا على سبيل الجد، فالعقد صحيح عنده خلافاً لهما، فهذه ثلاثة أقسام، والقسم الرابع: وهو ما إذا بنيا العقد على المواضعة والهزل بينه المصنف بقوله: فإذا تواضعا إلخ.

وإن اتصل إلخ: حتى لو كان المبيع عبداً فأعتقه المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك، أما انعقاد البيع فمباشرتهما السبب بالاختيار، وهو قولهما: "بعت واشتريت"، وأما الفساد فلاتفاقهما على الهزل، وصار الهزل في منع الملك. **كخيار المتبايعين**: فإنه يمنع ثبوت الملك وإن اتصل به القبض، ولما منع العقد الصحيح ثبوت الملك فالفاسد أولى أن يمنع، وصار اتفاقهما على الهزل. **أبداً**: لأن الهزل غير مؤقت، فظاهره التأبيد، وشرط الخيار من الجانبين أبداً يوجب الفساد على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك لهما؛ لأن خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده، فكذلك الهزل؛ لأنه بمنزلته، فإذا كان فاسداً على احتمال الجواز.

انتقض: لأن لكل واحد منهما ولاية النقض فيتفرّد به. **جاز**: العقد بخلاف ما لو أجاز أحدهما توقّف على إجازة الآخر. **مقدّراً بالثلاث**: أي بثلاثة أيام، وعندهما لايقدّر وقت الإجازة بالثلاث بل يجوز الإجازة بعد ثلاثة أيام أيضا؛ لأن هذه المسألة مقيسة على شرط الخيار، فمدة الخيار عنده ثلاث لا عندهما، ولما فرغ المصنّف عن بحث الهزل بأصل العقد شرع في الهزل بقدر العوض وبجنس العوض فقال: ولو تواضعا إلخ.

بألفي درهم: هذا نظير للهزل في قدر العوض.

بمائة دينار على أن يكون الثمن ألف درهم فالهزل باطل، **والتسمية صحيحة** في الفصلين عند أبي حنيفة رحمه الله. وقال صاحباه: يصحّ البيع بألف درهم في الفصل الأول، وبمائة دينار **في الفصل الثاني**؛ لإمكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد **في أصل العقد** في الفصل الأول دون **الثاني**، وإنا نقول **بأنهما جدّا** في أصل العقد والعمل بالمواضعة في البدل يجعله شرطاً فاسداً في البيع، ....

من جانب أبي حنيفة — الفصل — أي قبول بعض البدل

بمائة دينار هذا نظير للهزل في جنس العوض. **والتسمية صحيحة إلخ** المراد بالفصل الأول هو الهزل في قدر الثمن بأن سميا في العقد ألفين عند الناس، والثمن في الحقيقة ألف، ففي هذه الصورة لايخلو الحال عن أحد الأقسام الأربعة، فإن أعرضا أي اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالهزل صحّ العقد، وكان الثمن هو المسمّى وهو الألفان بالاتفاق، أو سكتا أي اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء من البناء والإعراض، أو اختلفا في الإعراض والبناء، فالمعتبر عند أبي حنيفة رحمه الله التسمية وهو ألفان، وقال صاحباه: يعتبر المواضعة، فكان الثمن هو الألف، وبطل الألف الذي هزلا به، أو بنيا أي اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر عنده المسمّى وهو الفان، وعندهما الألف، وهذا ما بيّنه المصنف في المتن، والمراد بالفصل الثاني هو الهزل في جنس الثمن بأن تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار، ويكون الثمن في الواقع ألف درهم، صحّ البيع وكان الثمن هو المسمّى، وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الأحوال الأربعة.

في الفصل الثاني والحاصل إنما الاختلاف في الفصل الأول دون الثاني، فعندهما في الفصل الأول يجب الألف.

في أصل العقد إلخ يعني لا تعارض بين المواضعة بالجد في أصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن، فيمكن الجمع بينهما بأن يجعل العقد منعقداً في الألف الذي في ضمن الألفين ويبطل الألف الآخر الذي هزلا به؛ لأنه غير مطالب لاتفاقهما على الهزل، وكل شرط لا مطالب له من العباد لايفسد به العقد، ولا حاجة إلى اعتبار هذا الألف في تصحيح العقد، فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح، فإنه لو تزوّجها على ألفين هازلاً والمهر في الواقع ألف، ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر ألف اتفاقاً.

الثاني إذ لايمكن الجمع بين المواضعة بالهزل في جنس الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد؛ لأن المواضعة بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، والمواضعة بالهزل في جنس الثمن يقتضي خلو العقد عن الثمن في البيع؛ لأن المذكور هو مائة دينار، وهي ليست ثمناً لأجل الهزل، والألف المقصود لم تذكر، والثمن ما يذكر في العقد، وخلوّ العقد عن الثمن يفسد البيع، فلا بدّ أن يترك أحدهما، فتركنا المواضعة بالهزل في جنس الثمن، وأخذنا بالجد في العقد ترجيحاً لجانب المصحّح. **بأنهما جدا إلخ** حيث قصدا بيعاً جائزاً.

فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين **فيهما**، وهذا بخلاف النكاح حيث **يجب الأقلّ** بالإجماع؛ لأنّ النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد، ....

فيفسد البيع وحاصل جواب أبي حنيفة ﵀ أن قولكم (وهو إمكان الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد) غير مسلّم؛ لأنه يمكن الجمع بينهما كما لايمكن في الفصل الثاني؛ إذ المواضعة بالهزل في مقدار البدل، وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الألف الزائد الذي خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطاً فاسداً للعقد، لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد، وهو شرط فاسد يفسد البيع، مع أن فيه نفعاً للطالب وإن لم يطلبه؛ لأن عدم الطلب بواسطة الرضاء لايفيد الصحة كالرضى بالربا، وفيه اندفاع لما قالا به، والمواضعة بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، فإذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجد في أصل العقد؛ لأنها مواضعة في الأصل، وهو العقد وتركنا المواضعة في قدر الثمن؛ إذ هي مواضعة في الوصف.

فيهما أي في الأصل والوصف، وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما.

لما فرغ من القسم الأول من الإنشاء وهو ما يحتمل النقض شرع في القسم الثاني، وهو ما لايحتمل النقض، وهو على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما كان المال فيه تبعا كالنكاح، القسم الثاني: ما لا مال فيه أصلاً كالطلاق الخالي عن المال، القسم الثالث: ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال. ثم القسم الأول على ثلاثة أوجه: الأول الهزل بأصله، والثاني الهزل بقدر البدل، الثالث الهزل في جنس البدل، ثم كل وجه من تلك الوجوه على أربعة أوجه بأن اتفقا على البناء أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا فقال: وهذا إلخ.

يجب الأقل أي أقل المهر فيما هزلا به. هذا شروع في القسم الأول، وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، فإن المقصود الأصلي من الجانبين الحلّ الذي يحصل به التوالد والتناسل، والمال فيه لإظهار خطر المحل لا مقصوداً، فيكون تبعاً، وهذا نظير الهزل في قدر البدل وهو المهر، وصورةً بأن قال لها أو لوليّها: المهر في الواقع ألف، والتسمية عند الناس بألفين، ووافقه المرأة أو وليّها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الأحوال كلها، لكن في وجوب المسمّى أو ما تواضعا عليه تفصيل، وهو أنه إن اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمّى، وهو ألفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالإعراض عنها، أو اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر هوالمواضعة بالهزل، ويكون المهر هو الألف الذي تواضعا عليه بالاتفاق أيضاً، وهذا ما بيّنه المصنف في المتن، وهذا بخلاف البيع حيث يجب الألفان عند أبي حنيفة ﵁، وعندهما الألف قياساً على النكاح. ووجه الفرق هو أن قبول العقد في الألف الذي هزلا به شرطٌ فاسد كما مرّ في البيع، فلا يمكن اعتباره في البيع؛ إذ هو يفسد بالشرط الفاسد بخلاف النكاح.

فأمكن **العمل بالمواضعتين**. **ولو ذكرا** في النكاح الدنانير **وغرضهما الدراهم** يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصحّ بغير تسمية **بخلاف البيع**، ولو هزلا **بأصل النكاح** فالهزل باطل **والعقد لازم**.

فيجب مهر المثل

[قوله ﷺ: ثلاث جدّهنّ جدّ، وهزلهنّ......]

وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر؛ ....

العمل بالمواضعتين إحداهما المواضعة بالجد بأصل النكاح، والأخرى المواضعة بالهزل في مقدار المهر، والعمل على تلك المواضعة لاينافي العمل بالمواضعة بالجد بأصل النكاح؛ لأن مقتضى الأولى تصحيح النكاح، وتلك المواضعة لاتنافي صحة النكاح؛ إذ غايتها أنها شرط فاسد يلحق بالمهر، والنكاح لايفسد بالشرط الفاسد بل لايضره عدم تسمية المهر، فأمكن الجمع بينهما، فالعمل بالأولى أفاد صحة النكاح، والعمل بالأخرى أفاد وجوب أقل المهر وهو الألف، فاندفع قياس الصّاحبين، حيث قاسا البيع على النكاح؛ لأن البيع يفسد بالشرط الفاسد، فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فيه كما مرّ تقريره منا، أو سكتا أي اتفقا على أنه لم يحضرهما شيءٌ أو اختلفا في البناء والإعراض فالمعتبر هو المسمّى، فيجب ألفان كما في البيع، وهو رواية عن أبي يوسف. **ولو ذكرا** أي الزوج والزوجة أو وليها.

وغرضهما الدراهم الخ هذا نظير للهزل في جنس البدل، وهذا أيضا على أربعة أوجه، والنكاح في كل الوجوه صحيح بالاتفاق، وإنما الكلام في وجوب المسمّى، الوجه الأول: هو إن اتفقا على الإعراض عن الهزل فالمهر هو المسمّى، وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالإعراض، والوجه الثاني: هو إن اتفقا على البناء فمهر المثل بالاتفاق؛ لأن المسمّى لايصلح مهراً لقصدهما الهزل به، والمال لايثبت بالهزل، وكذا الدراهم التي تواضعا عليها؛ لأنهما لم يذكراها في العقد، وبدون الذكر فيه لايصير مهراً، فصار كأنه تزوّجها على غير المهر ولكن لايفسد النكاح.

بخلاف البيع حيث لايصحّ بغير تسمية الثمن، فإذا خلا البيع عن الثمن فسد، فلايمكن الجمع بين المواضعتين في الهزل بجنس الثمن، وفي الجد بأصل البيع كما مرّ تقريره، وهذا الوجه بيّنه المصنف في الكتاب، والوجه الثالث هو السكوت، والوجه الرابع هو التخالف، ففي هذين الوجهين يجب مهر المثل اتفاقاً في رواية عن أبي حنيفة ﷺ، وهو رواية محمد ﷺ؛ لأن المهر تابع، فيجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصوداً بالصحة؛ إذ لا حاجة لانعقاد النكاح إلى صحته. لما فرغ عن الهزل في قدر البدل وجنسه شرع في الهزل بأصله.

بأصل النكاح بأن يقول لها: إني أنكحت بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح أو قال لوليها: إني أنكح فلانة وليس بيننا نكاح.

والعقد لازم سواء اتفقا على البناء أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه. ولما فرغ عن القسم الأول شرع في القسم الثاني، وهو ما لا مال فيه أصلاً فقال: **وكذلك** أي مثل النكاح في بطلان الهزل بأصله ولزوم العقد.

لقوله ﷺ: **"ثلاث جدُّهن** جدّ، وهزلُهنّ جدٌّ: النكاح والطلاق واليمين". **ولأن** الهازل **مختار** للسبب راضٍ به دون حكمه، وحكم هذه الأسباب **لايحتمل الرد** والتراخي. ألا ترى **أنه لايحتمل** خيار الشرط، وأما ما يكون **المال فيه مقصوداً** مثل الخلع والطلاق على مال، **والصلح عن دم العمد.**

لقوله ﷺ: "ثلاث جدُّهن إلخ" هذا الحديث لم يوجد في كتب الحديث، وإنما روى الترمذي وأبوداود والدار قطني وأحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "ثلاث جدّهن جدٌّ، وهزلهنّ جدّ: النكاح، والطلاق، والرجعة". [الترمذي، رقم:١١٨٤] وحسّنه الترمذي، وأخرج عبد الرزاق عن عليّ وعمر موقوفاً أنهما قالا: "ثلاث لا لعب فيهن: النكاح والطلاق والعتاق". [مصنف عبد الرزاق، رقم:١٠٢٤٧]وفي رواية عنهما: "أربع"، وزاد: النذر، وأما اليمين والعفو عن القصاص فثبوتهما بالدلالة لا بالقياس، وصورة المواضعة فيه أن يواضعا على أن ينكحها، أو يطلّقها أو يعفو عن القصاص، أو يعتق العبد بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين التعليق. وصورة المواضعة فيه أن يواضع مع امرأته أو عبده بأن يعلّق طلاقها، أو عتقه بشيء على وجه الهزل، ولا يكون ذلك في الواقع، وليس المراد اليمين بالله تعالى؛ لأن المواضعة لايتصوّر فيها، كذا قيل.
ففي تلك الصورة في كل حال من الأحوال الأربعة يبطل الهزل ويبرم العقد، والدليل النقلي على هذا ما مرّ من الحديث، وأما العقليّ فبيّنه المصنف بقوله: ولأن الهازل إلخ. لايحتمل الردّ إلخ والحاصل أن الهزل لايمنع انعقاد السبب، فإذا وجد حكمه بلا تراخٍ وبغير احتمال الردّ، فثبت أن هذه الأسباب لاينفصل عن أحكام، فلا يؤثر فيها الهزل كما لايؤثّر خيار الشرط؛ لأن الهزل وخيار الشرط لايمنعان انعقاد السبب، وإليه أشار بقوله: ألا ترى إلخ.
أنه: أي كل واحد من تلك الأسباب لايحتمل إلخ حتى إذا طلّق امرأته وقال: لي الخيار إلى ثلاثة أيام، يقع الطلاق بمجرد قوله: "طلقتك"؛ لأن خيار الشرط لايمنع انعقاد السبب، وهو قوله: "طلقتك"، فإذا وجد السبب وجد الحكم -وهو الطلاق- ألبتة بغير تراخٍ، وهذا بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عنه بشرط الخيار. فإن قيل: قولكم: "إن هذه الأسباب لاينفصل عنها حكمها" ممنوع؛ لأنه إذا قال: أنتِ طالق غداً، لايقع الطلاق قبل مجيء الغد، وهل هذا إلا تراخي الحكم عن السبب. قلت: مرادنا بالأسباب العلل. وقوله: "أنت طالق غداً" ليس بعلة في الحال، وإنما يصير علة عند وجود ما أضيف إليه من الغد، فإذا جاء الغد وصار علةً لايقبل حكمه التراخي بل هو سبب محض. ولما فرغ عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث، وهو ما كان المال فيه مقصوداً فقال: وأما إلخ.
المال فيه مقصوداً: وإنما صار المال في هذا القسم مقصوداً؛ لأن المال لايجب بغير الذكر، فلما شرط المال فعلم أنه مقصود فيه. والصلح عن دم العمد. وصورة الهزل أن المرأة طلبت طلاقها على مال بطريق الهزل، أو ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل، أو صالح عن دم العمد بطريق الهزل، والهزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله =

[الخلع لايحتمل الخيار]

فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع: **أن الطلاق** واقع، والمال لازم، هذا عند
من المبسوط
أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأن الخلع **لايحتمل** خيار الشرط عندهما، وسواء هزلا بأصله
بأصل العقد
أو بقدر البدل **أو بجنسه** يجب المسمّى **عندهما**، وصار كالذي **لايحتمل** الفسخ تبعا،
البدل المسمّى أي مثل التصرف الذي

= أو في مقدار البدل أو في جنسه، وكل واحد من الوجوه الثلاثة على أربعة أقسام مذكورة بأن اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا، فالحكم عندهما في هذا القسم أن الهزل باطل في جميع الوجوه، لا أثر له، والتصرف لازم، وجميع المسمّى في العقد واجب في الصور كلها، وعند أبي حنيفة الهزل مؤثّر في الحكمة، فأوجب توقّف التصرف إلى إسقاط الهزل، ومع لزوم المال في الحال في بعض الصور، وإلى هذا الاختلاف أشار بقوله: فقد ذكر إلخ.

أن الطلاق إلخ بيان ذلك أنهم اتفقوا على أن الهزل بمنـــزلة شرط الخيار، ثم اختلفوا في أن الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة أم لا؟ حتى إن اختلعت المرأة بألف على أنها بالخيار ثلاثة أيام وقبل الرجل، فعند أبي حنيفة رحمه الله لها الخيار، فإن ردّت في الثلاث بطل الخلع، وقالا: لا خيار لها، وإليه أشار بقوله: لأن الخلع إلخ.

لايحتمل إلخ لأنه تصرف يمين من جانب الزوج كأنه قال: إن قبلت المال المسمّى فأنت طالق، وهذا لايملك الرجوع قبل قبولها، وقبولها شرط لليمين، وإذا كان كذلك لايحتمل خيار الشرط كسائر الشروط، وإذا لم يحتمل خيار الشرط لايحتمل الهزل؛ لأنه بمنـــزلة خيار الشرط، فالهزل باطل لا أثر له في هذا القسم مطلقاً.

أو بجنسه وسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا. عندهما في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل. لايحتمل إلخ. كأنه دفع لدخل مقدر، تقريره أنا سلّمنا أن الهزل لايؤثّر بأصل الخلع لكن ينبغي أن يؤثّر في البدل؛ لأنه مال، والهزل يؤثّر في المال. تقرير الدفع أن الهزل إنما يؤثّر في المال إذا كان مقصوداً، والمال هنا ثبت تبعا في ضمن الخلع، فإذا لم يؤثّر في الخلع الذي هو متضمّن، فكذا فيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه.

فإن قيل: كيف قلتم: إن المال هنا تابع، وقد قلتم سابقا: إن المال في هذا القسم مقصود، وإن سلم فلا نسلّم أن الهزل لايؤثّر فيه كما لايؤثّر في أصله. ألا ترى أن المال تابع في النكاح، وقد أثر فيه الهزل حتى كان المهر ألفاً فيما هزلا بقدر البدل دون الألفين كما مرّ. قلت: إن مرادنا بكونه مقصودا فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع في السكوت للطلاق والعتاق؛ لأنه شرط، والشروط أتباع، فهذا لايجب بدون الذكر، فإذا كان تابعاً للطلاق فيكون حكمه كحكمه، فلايؤثر فيه الهزل، وكونه مقصوداً من جهة لاينافي كونه تابعاً من جهة أخرى لاختلاف=

وأما عند أبي حنيفة ﷺ فإن الطلاق يتوقّف على اختيارها **بكل حال**؛ لأنه بمنـــزلة خيار الشرط، وقد نصّ عن أبي حنيفة ﷺ في خيار الشرط **من جانبها**: أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال إلا أن **تشاء المرأة** فيقع الطلاق ويجب المال، **فكذلك هنا**، لكنه غير مقدّر **بالثلاث**، وكذلك هذا **في نظائره**. ثم إنه يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثّر فيه الهزل **إذا اتفقا على البناء**، ....

أي الهزل — كما مرّ — في جامع الصغير — خيار الشرط في الخلع

= الجهتين، فلا منافاة، وكلاما في التابع باعتبار الثبوت. والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت؛ إذ هو يثبت بدون الذكر أيضا، وإنما هو تابع بالنظر إلى العاقدين، لأن قصدهما الحل دون المال. فإذا لم يكن تابعاً في الثبوت فيؤثر فيه الهزل كما في سائر الأموال. وأما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لايثبت بدون الشرط فلايؤثر فيه الهزل، فافترقا. **بكل حال**: سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه، فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة. **من جانبها**: أن رجلا لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار إلى ثلاثة أيام. **تشاء المرأة**: أي إن اختارت المرأة الطلاق في ثلاثة أيام، أو لم ترد حتى مضت المدة.

فكذلك هنا: أي كما أن وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقّف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في صورة الهزل؛ لأن الهزل بمـــنزلة خيار الشرط، ولما كان يتوهّم أن الخيار من جانبها في الخلع إنما صحّ عند أبي حنيفة ﷺ لكونه في معنى البيع؛ لأن ثبوته في جانبها باعتبار معنى المعاوضة، وخيار الشرط في البيع مقدّر بالثلاث، فكان ينبغي أن يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله: لكنه إلخ. **بالثلاث**: لأن الشرط في الخلع على وفاق القياس؛ لأنه من قبيل الإسقاط، فإنه طلاق، فيجوز تعليقه بالشرط مطلقاً من غير تقييده بمدة، فعلى هذا فلها الخيار فوق الثلاث، بخلاف البيع فإن خيار الشرط فيه على خلاف القياس؛ لأنه من قبيل الإثبات، فاقتصر على مورد النص وهو ثلاثة أيام. **في نظائره**: أي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع، كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال والصلح عن دم العمد، يعني الكل سواء في حكم، والاختلاف.

إذا اتفقا على البناء: على المواضعة سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه. اعلم أن ثمرة الخلاف إنما يترتّب في تلك الصور الثلاث، وهي ما لو هزلا بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، واتفقا على البناء على المواضعة فعندهما كما يبطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يبطل الهزل ويلزم المال في تلك الصور أيضا لايتوقّف على اختيارها بناءً على أصلهما، وعند أبي حنيفة ﷺ يتوقّف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمّى على طريق الحد وإسقاط الهزل بناءً على أصله. وأما الصور التسع الباقية، فلا خلاف فيها، =

أما إذا اتفقا على أنه **لم يحضرهما شيء** أو **اختلفا** حمل **على الجد وجعل القول** قول من يدّعيه في قول أبي حنيفة ﷺ **خلافاً لهما**.

[الأمور التي يبطلها الهزل]

وأما الإقرار فالهزل يبطله، سواء كان الإقرار **بما يحتمل الفسخ** أو **بما لايحتمله**؛ لأن الهزل يدلّ على عدم **المخبر به**، وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد **يبطله الهزل**؛ ...

= فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق، وإما الاختلاف في تخريجها كما يشير إليه المصنف بقوله: أما إلخ.
لم يحضرهما شيء إلخ وهذا على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد، والثاني أن يكون بقدر البدل، والثالث بجنسه. **اختلفا** في البناء والإعراض، وهذا أيضا على ثلاثة أوجه: الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف، والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف، والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والإعراض، ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقاً، أما عندهما فلبطلان الهزل وأما عنده فبيّنه المصنف: حمل إلخ.
على الجد فيما إذا لم يحضرهما شيء ترجيحاً لجانب الجد. **وجعل القول إلخ**. فيما إذا اختلفا، فيعتبر قول من يدّعي الجد ترجيحاً لجانبه، فيجعل كأنه ناسخ للأول.
خلافاً لهما: لأن عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال في القسمين- أي فيما لم يحضرهما شيء وفيما اختلفا- ليس هو حمل العقد على الجد، واعتبار قول مدّعي الجد ترجيحاً لجانبه؛ إذ لم يمكن الترجيح للجد بل الهزل أرجح لوقوعه في تعامل الناس، بل وجهه بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مرّ من أصلنا.
وبقي الوجوه الثلاث من التسع، وهي ما إذا اتفقا على الإعراض عن الهزل، سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال مسمّى بالاتفاق، أما عندهما فلبطلان الهزل برأسه، وأما عنده فلبطلان الهزل بإعراضهما عنه. ولما فرغ عن القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الإخبارات فقال: وأما الإقرار إلخ. **بما يحتمل الفسخ**: كالبيع بأن يتواضعا على أن يقرا بحضور الناس ولم يكن في الواقع إقرار.
بما لايحتمله كالنكاح والطلاق بأن يتواضعا على أن يقرّا بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما إقرار. **المخبر به** والإخبار وإن كان يدلّ على وجود المخبر به، لكنه إذا كان بطريق الهزل فلايدلّ لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينافيه. **يبطله الهزل**: أي كما يبطل بالهزل الإقرار كذلك يبطل به تسليم الشفعة بعد طلب الإشهاد. وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: الأول. طلب مواثبة، وهو طلبها حالة علمه البيع على =

لأنه من جنس ما يبطل **بخيار الشرط**، وكذلك **إبراء الغريم**، وأما الكافر إذا تكلّم بكلمة الإسلام وتبرّأ عن دينه هازلاً يجب أن **يحكم بإيمانه** كالمكره؛ لأنه بمنـــزلة إنشاء لايحتمل حكم **الرد والتراخي**.

أي الإيمان

= الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب. والثاني: طلب إشهاد، وتقريره بأن ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع، أو على المشترى، أو عند العقار بذلك، وهذا الطلب يستقرّ الشفعة ولايبطل بالتأخير في طلبه التملك، والثالث: طلب خصومة وتملك. وإذا عرفتَ هذا فاعلم أنه لو سلّم الشفيع الشفعة هازلاً بعد الطلبين - أي طلب المواثبة والإشهاد- كان تسليمه باطلاً، وكان شفعته باقية.

بخيار الشرط: حتى لو سلّمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلاثة أيام، بطل تسليمه ويبقى شفعته؛ لأنه يتوقف على الرضاء بالحكم، وخيار الشرط يمنع الرضاء، فيبطل التسليم بعدم الرضاء، والهزل بمنـــزلة خيار الشرط في منع الرضاء، فيبطل بالهزل أيضاً لعدم الرضاء، وهذا إذا سلّم هازلاً بعد طلب المواثبة والإشهاد، أما لو سلّم هازلاً قبل طلب المواثبة فيبطل الشفعة؛ لأن التسليم هازلاً بمنـــزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور، وهي تبطل بالسكوت. **إبْراء الغريم**: بطريق الهزل يبطله الهزل، حتى لو أبرأ غريماً بطريق الهزل يبقى الدين على حاله؛ لأن في الإبراء معنى التمليك، والتمليك يرتد بالردّ فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط. ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال: وأما الكافر إلخ.

يحكم بإيمانه: في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لاطلاع العباد عليه، كالمكره على الإسلام إذا أسلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه، مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام، فالهازل أولى بذلك؛ لأنه راض بالتكلم بها وإن لم يكن راضياً بحكمها.

الردّ والتراخي: لأن الإسلام لايمكن ردّه بوجه كما أن البيع يمكن ردّه بخيار العيب أو الرؤية، وكذا لايتراخى حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه في الحال، فكان كالطلاق والعتاق في عدم تأثير الهزل فيه، ولما أعرض المصنف عن أحكام الردة فعلينا أن نذكرها، وهي أنه إذا تكلّم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناها يصير مرتدًا بنفس الهزل؛ لأنه باشرها باختيارها لا بما هزل به، وهو مدلوله؛ لأنه غير معتقد لذلك. فالحاصل أنه يصير كافراً بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ. لاتَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (التوبة ٦٥)، حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء، ولما فرغ عن بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال: وأما السفه إلخ.

[السفه]

وأما **السفه** فلايخل **بالأهلية، ولايمنع شيئاً** من أحكام الشرع، **ولا يوجب الحجر** أصلاً عند أبي حنيفة ﷺ، وكذا عند **غيره** (لا يوجب الحجر) **فيما لايبطله الهزل**؛ لأنه (أي السفه) مكابرة العقل بغلبة الهوى، فلم يكن **سبباً للنظر، ومنع المال** عن السفيه المبذّر في أول البلوغ ثبت بالنص، أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى فلايحتمل المقايسة.

السفه: فهو في اللغة: الخفة، وفي الشرع: تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع، وقيل: إنه خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل، بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقةً. فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل، فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولايكون سماوياً، والمعنى الأخير وإن كان مناسبا للمعنى اللغوي ولكنه يشمل ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب الخمر وهو وإن كان سفها ولكنه غير مبحوث في هذا المقام، والمعنى الأول يناسب المقام وإن لم يناسب المعنى اللغوي.

بالأهلية: مطلقاً، لا أهلية الخطاب، ولا أهلية الوجوب لوجود العقل. ولايمنع شيئا إلخ: من الوجوب له وعليه، فيكون مطالبا بالأحكام كلها. ولايوجب الحجر إلخ: سواء كان في تصرف لايبطله الهزل كالعتاق والنكاح، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ لأنه حرّ مخاطب بالتكاليف، فله التصرف في ماله مثل الرشيد، والجامع: الحرية وأهلية الخطاب. غيره: أي عند أبي يوسف ومحمد. فيما لايبطله الهزل: وأما في ما يبطله الهزل يحجر عليه نظراً له لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢) نص على إثبات الولاية على السفيه، ولأنه بعد تبذير ماله يحتاج لنفقته إلى بيت المال، فيكون كلا على المسلمين.

سبباً للنظر: هذا دليل على أن السفه لايصلح أن يكون سبباً للحجر عليه نظرا له، وحاصله أن السفه ليس أمراً سماويًا، كالجنون والعته حتى يرحم عليه وينظر له بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وفساد عاقبته، فلايصلح سبباً للنظر له فلا يحجر عليه نظراً له. ومنع المال إلخ: دفع لما يرد على أبي حنيفة ﷺ وهو أنه يقول بمنع المال عن السفيه أول بلوغه خمسة وعشرين سنة إذا كان مبذرا نظر إليه لحفظ ماله عن التلف، فهذا القول يدلّ على أن السفه سبب للنظر له، فإذا صار سبباً للنظر بمنع ماله صار سببا للحجر عليه في تصرفاته أيضا؛ لأن المنع والحجر في حفظ ماله سواء، فيقاس الحجر على المنع. تقرير الجواب أن من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى وكونه غير عقوبة، وذلك الشرط منتف ههنا؛ لأن المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص، =

[الخطأ]

وأما **الخطأ** فهو نوع جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا **حصل عن اجتهاد**، **وشبهة في العقوبة** حتى قيل: إن الخاطئ **لايأثم** ولايؤاخذ بحدّ **ولا قصاص**، لاينفك عن **ضرب تقصير** يصلح سبباً للجزاء القاصر ....

حد في الأول

= وهو قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء:٥)، أما غير معقول المعنى؛ لأن منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه أما غير معقول، وأما عقوبة باعتبار أن التبذير معصية مكابرة للعقل واتباع للهوى، فمنع المال عنه جزاء لها، فلايقاس عليه غيره لانتفاء شرط القياس على الوجهين. **الخطأ** وهو ضدّ الصواب بأن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تامّا، كما إذا رمى إلى صيد فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصده غير تامّ، كذا في "التوضيح". **حصل عن اجتهاد**: أي إن جاز المؤاخذة على الخطأ عقلاً باعتبار التقصير، ولكنه جعل عذراً في سقوط حق الله تعالى بشرط أن يقع الخطاء بعد الاجتهاد، حتى لو أخطأ في جهة القبلة بعد ما اجتهد جازت صلاته ولا يأثم بترك جهة القبلة. وقوله "لسقوط حق الله تعالى" احترار عن حقوق العباد، فإنه لم يجعل عذراً في سقوطها حتى لو رمى إلى شاة غيره على ظن أنها صيد، وأكل مال غيره على ظنّ أنه ماله يجب الضمان.

ف: اختلف في أنه هل يجور المؤاخذة بالخطاء عقلاً؟ فقالت المعتزلة: لايجور؛ لأن المؤاخذة بغير الجناية خلاف مقتضى الحكمة، ولا جناية بغير القصد، ولا قصد في الخطاء، وعندنا جائز عقلاً؛ لأنه أرشد عباده بطلب عدم المؤاخذة عليه بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة:٢٨٦)، فلو لم يجز المؤاخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لايجور وقوعه وهو تحصيل الحاصل، ولكن المؤاخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبي ﷺ ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ وهو مستجاب، ولذا صار عذراً في حق الله تعالى. **وشبهة في العقوبة**: عطف على قوله "عذرا" أي جعل الخطاء شبهة في درء العقوبات. **لايأثم**: حتى لو زنى خطأ بأن زفت إليه غير امرأته فوطيها على ظن أنها امرأته، وكذا لو قتل خطأ لايأثم أثم العمد. **ولا قصاص** في الثاني، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ (الأحزاب:٥)، ولما كان يتوهّم أنه على هذا ينبغي أن لايجب عليه الكفارة لما فيها معنى العقوبة، دفعه بقوله **ضرب تقصير** وهو ترك الاحتياط؛ إذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت.

* **أموالكم**: ومعنى أموالكم أموالهم، وإنما أضيف المال إلى الأولياء لأجل القيام بتدبيره، ويدلّ على هذا المعنى قوله فيما بعده: ﴿فادفعوا إليهم أموالهم﴾.

وهو الكفارة، وصحّ طلاقه عندنا، ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره.
أي الجزاء القاصر

[السفر]

وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثّر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم،

الكفارة لأنها من وجه عبادة حيث لايلزم على الكفار، ومن وجه عقوبة حيث يجب جزاء لفعله، والجزاء القاصر يناسب لتقصير يسير بخلاف القصاص والحد؛ إذ هما جزاءان كاملان وعقوبتان تامّتان، فلايجبان على الخاطئ المعذور.
وصحّ طلاقه حتى لو أراد أن يقول لامرأته: اسقني، فجرى على لسانه: أنت طالق، وقع عليها الطلاق؛ لأن القصد أمر باطن لايمكن الاطلاع عليه، فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر الدالّ عليه، وأهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفياً للحرج كما في السفر مع المشقة، وهذا السبب متحقّق فيمن يدّعي الخطاء، وعند الشافعي رحمه الله لايقع؛ إذ الطلاق يقع بالكلام، وهو إنما يصح إذا صدر عن قصد، والمخطئ غير قاصد، فلايعتدّ به مثل كلام المجنون والنائم.
كبيع المكره حتى إذا جرى على لسانه البيع خطأً بأن أراد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه: بعتُ هذا بكذا، وقال الآخر: قبلتُ، ينعقد البيع فاسداً كبيع المكره، أما انعقاده فلأن السبب صدر عن أهله، وأما فساده فلفوات الرضاء، ولما لم يكن في هذه المسألة رواية عن أصحابنا قال المصنف: يجب ليدلّ أنه أثبتها قياساً على المكره.
وأما السفر فهو في اللغة قطع مسافة، وفي الشرع: هو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد السير، وأدناه ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشي الإقدام، وهو لاينافي الأهلية لبقاء العقل والقدرة، ولكنه من أسباب التخفيف كما قال المصنف. أسباب التخفيف في الأحكام لكونه من أسباب المشقة سواء كانت محققةً أو مقدّرة. ذوات الأربع أي يسقط السفر النصف الأخير من ذوات الأربع كالظهر والعصر والعشاء، حتى لم يبق الإكمال مشروعاً أصلا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: فرضية الأربع والقصر رخصةٌ اعتباراً بالصوم، فمن صلّى أربعاً عمل بالعزيمة، ومن قصّر اختار الرخصة، ولنا ما روى الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت: "فرضت الصلاة ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وزيد في الحضر"[مسلم،رقم:١٥٧٠]فعلم أن فرض السفر ركعتين، ولذا واظب عليه رسول الله ﷺ كما روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: صحبت رسول الله ﷺ في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وصحبت أبابكر رضي الله عنه فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عمر رضي الله عنه فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عثمان رضي الله عنه فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب ٢١) [رقم:١١٠٢].
تأخير الصوم إلى عدّة من أيام أخر لا في إسقاطه، فبقي فرضاً حتى صحّ أداؤه في السفر بخلاف شطر الصلاة.
ولما كان يرد أن السفر لما كان من أسباب التخفيف صار المسافر كالمريض.

لكنه لما كان من **الأمور المختارة** ولم يكن موجباً **ضرورة لازمة**. قيل: إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر، أو مقيم فسافرَ **لايباح له الفطر بخلاف المريض، ولو أفطر** كان قيام السفر المبيح شبهة **في إيجاب الكفارة،** ولو أفطر ثم سافر **لايسقط** عنه الكفارة بخلاف ما **إذا مرض لما قلنا.**

أي السفر — جواب لما — المقيم في موضع الإقامة

[أنواع الإكراه]

وأما الإكراه فنوعان: كامل يفسد الاختيار **ويوجب الإلجاء**، وقاصر يعدم الرضاء ولايوجب **الإلجاء،** ....

النوع الأول إكراه — ويعدم الرضاء — ولا يفسد الاختيار

الأمور المختارة: أي من الأمور التي وجودها باختيار الفاعل، ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرض؛ لأن المرض ليس وجوده باختيار المريض بل هو أمر مساويّ.

ضرورة لازمة: يعني بعد ما تحقّق السفر لايوجب ضرورةً تدعو إلى الإفطار بحيث لايمكن دفعها؛ إذ المسافر يقدر على الصوم من غير أن يلحقه آفة في بدنه. لايباح له الفطر لأنه قد تقرّر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعو إلى الإفطار.بخلاف المريض: إذا تكلّف للصوم ثم أراد أن يفطر حلّ له ذلك، وكذا إذا مرض بعد ما أصبح صائماً حلّ له ذلك؛ لأن المرض أمر سماويّ لا اختيار للعبد فيه.

ولو أفطر المسافر في الصورتين*المذكورتين. في إيجاب الكفارة: فلاتجب الكفارة عليه؛ لأنها إنما تجب بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران الشبهة. لايسقط إلخ: لعدم السفر المبيح الذي كان شبهة في إيجاب الكفارة.

إذا مرض بعد أن أفطر في حالة الصحّة حيث تسقط عنه الكفارة. لما قلنا: من أن المرض أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه، فكأنه أفطر في حال المرض. لما فرغ من القسم الأول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال: وأما الإكراه: وهو أن يجبر القادر غيره على أمر لايريده لولا الخوف منه بالوعيد على إيقاع ما يوعد به. ويوجب الإلجاء: أي يضطرّ المكره إلى أن يفعل ما أمره به بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه، بأن يقول المكره: افعلْ هذا وإلا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذ يفسد اختياره وينعدم رضاه ألبتة، والنوع الثاني إكراه الإلجاء: وهو الإكراه بضرب لايخاف على نفسه التلف، =

---

* الصور: الصورة الأولى: هي أن يصوم المسافر ثم يفطر، والثانية: أن يصوم المقيم ثم يسافر ثم يفطر، فلا كفارة في هاتين الصورتين. نعم تجب الكفارة في الصورة الثالثة، وهي أن يصوم المقيم ثم يفطر قبل أن يسافر.

والإكراه **بجملته** لاينافي **أهلية**، ولايوجب **وضع الخطاب بحال**؛ لأن المكره **مبتلىً**، والابتلاء **يحقق الخطاب**. ألا ترى أنه متردّد **بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، ويأثم فيه** مرةً ويؤجر **أخرى**، فلا رخصة **في القتل والجرح** ....

= أو بقيد*، أو بحبس مدة مديدة، ففي هذا النوع يبقى الاختيار ولا لكن لايرضى بما يفعل. وبقي قسم ثالث وهو ما لايعدم الرضاء ولايفسد الاختيار بأن يهم بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته أو نحوه، ففي هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق. **أهلية**: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.

وضع الخطاب أي سقوطه عن المكره. **بحال** سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا، لوجود الذمة والعقل الذي عليه مدار الخطاب. **مبتلى** في حالة الإكراه كما أنه مبتلىً في حالة الاختيار. **يحقق الخطاب** لأنه لايثبت بدونه، ثم استدلّ على ثبوت الابتلاء وتحقّق الخطاب به. **بين فرض** كما إذا أكره على أكل الميتة بالقتل فإنه حينئذ يفرض عليه أكلها، ولو صبر حتى مات يأثم؛ لأن أكلها كان مباحاً له؛ لأنه تعالى قال: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ (الأنعام ١١٩)، فثبت الإباحة بالاستثناء، ومن أكره على مباح يفترض عليه فعله.

وحظر أي ممنوع في حالة الإكراه أيضا، كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حقّ، فإن صبر حتى مات يؤجر، **وإباحة** كما أكره على الإفطار في نهار رمضان فحينئذ يباح له الفطر. **ورخصة** كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه، فحينئذ يرخّص له ذلك بشرط أن يكون التصديق في قلبه. والفرق بين الرخصة والإباحة هو أن في المباح ترتفع الحرمة، وفي الرخصة لاترتفع الحرمة بل يرفع الإثم فقط، والأولى عدم ذكر الإباحة؛ لأنها إن كان مع الإثم في الصبر فهي الفرض، وإلا فهي الرخصة. فالحاصل أنها داخل في الفرض أو الرخصة.

ويأثم فيه أي في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان حراماً كقتل المسلم بغير حق. **أخرى** في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان فرضا كأكل الميتة إذا أكره عليه بالقتل، وكل من الأجر والإثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب، فثبت أن المكره مخاطب مبتلىً. ثم أشار إلى أمثلة الفرض والحظر والرخصة والإباحة بقوله: فلا رخصة إلخ. **في القتل** أي قتل غيره إذا خاف على نفسه الهلاك؛ لأنهما في استحقاق العصمة سواء، فلايكون له صيانة نفسه بإتلاف غيره، فصار الإكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجح.

والجرح وكذا لا رخصة له في جرح غيره إذا قيل له: اقطع يد فلان وإلا أقتلك، حتى لو قطع كان آثما؛ لأن أطراف المؤمن في الحرمة مثل حرمة نفسه في حق الغير، فتحقّق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره، فلم يترجّح =

---

* **القيد**: بالفتح بند والحبس باز داشتن، وقيل: القيد ما يوضع في الرجل.

والزنا **بعذر الإكراه** أصلاً **ولا حظر** الكامل منه **في الميتة** والخمر والخنـــزير.

[حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر]

ورخّص في إجراء **كلمة الكفر وإفساد** الصلاة والصوم **وإتلافه** مال الغير ....
المكره

= نفسه على جرح غيره. فإن قيل: الأطراف ملحقة بالأموال فينبغي أن يرخّص له فيها، كما يرخّص في الأموال. قلت: إلحاق الأطراف بالأموال إنما هو في صاحبه لا في حق الغير، فعلى هذا يجوز بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل ماله لذلك. **والزنا**: وكذا لايرخّص له في الزنا؛ لأنه بمنـــزلة القتل؛ لأن فيه ضياع النسل، فإن النسب لايثبت من الزاني، فلم يكن إيجاب النفقة عليه، والأم لاتقدر على الإنفاق لعجزها عن الكسب، فيفضي إلى هلاك الولد، فتأمل. وهذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخّص لها ذلك كما سيجيء. **بعذر الإكراه**: متعلق بالمسائل الثلاث، والحاصل أن الحرمة التي لاتنكشف لاتدخلها رخصة بعذر الإكراه، سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا، كما في تلك الأمور، فهذا مثال للحظر أي ما يبقى ممنوعاً بعد الإكراه. **ولا حظر إلخ**: أي لايبقى الحظر بعد الإكراه الكامل وهو الملجئ.
في الميتة إلخ لانتفاء حرمة هذه الأشياء عند الإكراه الكامل؛ لأنه لم يثبت بالنص إلا عند الاختيار، لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام:١١٩)، فإن استثناء حالة الاضطرار عن الأحوال المحرمة يوجب الإباحة، فصارت تلك الأشياء في حقه مباحاً، فمن امتنع عن أكلها عند الاضطرار بالإكراه فضيع دمه من غير إقامة لحق الله تعالى فكان آثما إن كان عالماً بسقوط الحرمة، كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة، وإن لم يكن عالماً كان معذوراً لخفاء دليل الحرمة عنده بالجهل، وإنما قيّد بالكامل؛ لأن حرمة تلك الأشياء لاتسقط بالإكراه القاصر، ومع هذا إن شرب الخمر لايحدّ استحساناً؛ لأن الإكراه القاصر يصير شبهة في درء الحد، وهذا مثال للفرض، فإن الإقدام على تلك الأشياء يصير فرضاً بعد الإكراه الكامل لكونها مباحا في تلك الحالة، ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما قلنا*. **كلمة الكفر**: على اللسان مع بقاء التصديق في القلب. **وإفساد إلخ**: أي رخّص له في إفساد الصلاة والصوم حالة الإكراه حين كونه مقيماً صحيحاً**.
وإتلافه إلخ: أي رخّص في إتلاف مال الغير إذا قيل له: أتلف هذا المال وإلا أقتلك.

***كما قلنا**: وهو أن الإباحة في الفرض أو الرخصة. ** **مقيماً صحيحاً**: وإنما قيدنا بكونه مقيما صحيحا؛ لأنه لو كان مسافراً أو مريضا وامتنع عن الإفطار كان آثما مضيعاً دمه بلا فائدة، لأن الفطر كان مباحا له في السفر والمرض ؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة:١٨٤)، فلايكون هذا القسم داخلا في أمثلة الرخصة بل من أمثلة المباح.

والجناية على الإحرام وتمكين المرأة من الزنا في الإكراه الكامل، وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة؛ لأن نسبة الولد لاتنقطع عنها، فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل، ولهذا أوجب الإكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل، فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لايصلح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال جملةً إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع.

والجناية إلخ: أي رخّص له الجناية على إحرامه بقتل الصيد ولبس المخيط بسبب الإكراه الكامل.
وتمكين المرأة: أي رخص للمرأة أن تمكن الرجل بالزنا. في الإكراه الكامل: متعلق بالكل، هذا مثال الرخصة، وإنما صارت تلك الأشياء مرخّصة فيها عند الإكراه الكامل لا مباحاً؛ لأن حرمة تلك الأشياء باقية على حالها، وإنما رخّص للمكره الكامل دفعاً للحرج، ولهذا لو صبر المكره حتى قُتل كان شهيداً ومأجوراً إن شاء الله تعالى، بخلاف المباح حيث لايبقى الحرمة فيها ولا يؤجر المكره في امتناعه عنه بل يأثم كما مرّ، ولما كان يتوهّم أن المرأة كما ترخّص في الإكراه الكامل يجب أن يرخّص الرجل أيضا في الإكراه الكامل دفعه بقوله: وإنما فارق إلخ.
في الرخصة: حيث رخّص لها التمكين من الزنا، ولايرخّص للرجل الزنا بالإكراه؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فلم يكن تمكين المرأة رجلا بالزنا. معنى القتل: أي قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل. بخلاف الرجل: حيث ينقطع عنه نسبة الولد كما مرّ.
ولهذا: أي لأجل أن الإكراه الكامل أوجب الرخصة في جانبها دون جانبه أوجب الإكراه. القاصر: وهو الإكراه بالقيد أو بالضرب. شبهة في درء الحد إلخ: والحاصل أن الإكراه لكامل لما أوجب الرخصة في جانب المرأة أوجب الإكراه القاصر شبهة في دفع الحد عنها، حتى إذا أكرهت على الزنا بالقيد فمكّنت الرجل بالزنا لايجب عليها الحد، والرجل لما لم يوجب الإكراه الكامل في حقه الرخصة لم يوجب الإكراه الناقص شبهة في درء الحد عنه حتى إذا أكره على الزنا بالضرب أو القيد فزنى يجب عليه الحد، وأما الإكراه الكامل فيوجب شبهة في درء الحد عنه استحساناً كما هو قول أبي حنيفة ﷺ آخراً، وهو قولهما، فلايجب عليه الحدّ، وكان القياس أن لايسقط عنه الحدّ كما هو قول أبي حنيفة ﷺ أولاً، وهو قول زفر ﷺ. بهذه الجملة: أي بما قلنا من أن الإكراه لاينافي الأهلية ولايسقط الخطاب حتى تثبت الأحكام المذكورة. فعل الطائع: وهو ضدّ المكره، والحاصل كما أن فعل الطائع وقوله "لا يبطل بل يعتبر إلا إذا لحقه" دليل معيّر فحينئذ لايعتبر كما إذا قال لامرأته: أنت طالق، يقع الطلاق بعد التكلم إلا إذا لحقه معيّر من استثناء أو تعليق، فحينئذ لايقع، وكذا إذا شرب الخمر، أو زنى يعتبر ذلك، ويقع عليه الحد إلا إذا لحقه مانع ومعيّر كتحقق تلك الأفعال في دار الحرب، أو تمكين الشبهة فيها فحينئذ لايعتبر، فكذلك جميع أفعال المكره وأقواله تعتبر وتصحّ لصدورها عن عقل وأهلية خطاب، إلا عند وجود المعيّر، فحينئذ لاتصح ولاتعتبر، ولما كان يرد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال ففي أي موضع يظهر أثره؟ دفعه بقوله التالي: وإنما إلخ.

[متى يظهر أثر الإكراه]

وإنما يظهر أثر الإكراه (في الأمرين) **إذا تكامل في تبديل النسبة**، وأثره (يظهر) إذا قصر (بأن لم يكن ملجئاً) **في تفويت الرضاء** فيفسد **بالإكراه** ما يحتمل الفسخ، ويتوقف على الرضاء **مثل البيع والإجارة**، ولايصح **الأقارير كلها**؛ لأن صحّتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت **دلالة عدمه**، وإذا اتصل **الإكراه** بقبول المال **في الخلع** فإن الطلاق يقع، والمال لايجب (عليها)؛ لأن الإكراه يعدم الرضاء بالسبب (وهو عقد الخلع هنا) **والحكم** (أي وجوب المال) **جميعاً**، والمال ينعدم عند **عدم الرضاء**، فكان المال لم يوجد، فوقع الطلاق بغير مال (أي لم يذكر) **كطلاق الصغيرة على مال**، ....

إذا تكامل: الإكراه بأن يكون ملجئاً يظهر أثره **في تبديل النسبة**. حتى يكون الفعل منسوباً إلى المكرِه- بالكسر- بعد ما كان منسوباً إلى المكرَه بالفتح بشرط عدم المانع عن التبديل، وكون ذلك الفعل صالحاً للتبديل، هذا أول الأمرين.
في تفويت الرضاء: لا في تفويت الاختيار، حتى أن من أكره بالقيد أو بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه، وهذا آخر الأمرين الذين يظهر فيهما أثر الإكراه، ثم تفرّع على تفويت الرضاء فقال: فيفسد إلخ. **بالإكراه**: سواء كان كاملاً أو قاصراً. **مثل البيع والإجارة**: فينعقد تلك التصرّفات فاسداً، أما الانعقاد فلصدورها من أهلها في محلّها، وأما الفساد فلفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ، حتى لو أجاز المكره بعد زوال الإكراه يصحّ لزوال المفسد. وأما التصرفات التي لاتتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق فتنفذ من المكره كما تنفذ من الطائع، وإنما قلنا: سواء كان الإكراه كاملا أو قاصراً؛ لأن في تفويت الرضاء كلاهما سواء. **الأقارير كلها** أي سواء كانت بالإكراه الملجئ أو بالقاصر، وسواء كانت بما يحتمل الفسخ أو بما لايحتمله. **دلالة عدمه**: أي عدم المخبر به، وهي إنه إنما تكلّم به لدفع الضرر عن نفسه لا لوجود المخبر به، فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه، فلم يثبت حكمه.
الإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصراً عطف على قوله: "ولا يصلح". **في الخلع**: بأن أكرهت المرأة على قبول المال في الخلع، فتقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج. **والحكم جميعاً**: وهو وجوب المال، ففي هذه الصورة يقع الطلاق؛ لأنه لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد، وعدم الرضاء بالعقد لايخل في وقوعه. نعم يخلّ بوجوب المال، فلذا لايجب عليها المال، وإليه أشار بقوله: والمال إلخ. **عدم الرضاء**: لأن الرضاء شرط له، وفوات الشرط يوجب فوات المشروط.
كطلاق الصغيرة على مال: فإنه إذا طلّق الصغيرة زوجها على مال، يتوقّف طلاقها على قبولها، فإذا قبلت يقع الطلاق لوجود القبول، ولا يلزم عليها المال لبطلان التزامها، فكذا هنا. وما كان يرد أن الإكراه إذا كان ملحقا بالهزل=

بخلاف الهزل؛ لأنه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب، فكان **كشرط الخيار على ما مرّ**،
المال
وإذا اتصل الإكراه الكامل بما يصلح أن يكون الفاعل **فيه** آلة لغيره مثل إتلاف النفس
أي بأفعال

= في الطلاق وجب أن لاينفصل المال عن الطلاق فيما أكرهت على الخلع كما لاينفصل في الهزل بالخلع بالاتفاق؛ لأن عند أبي حنيفة رحمه الله إذا لم تلتزم المرأة المال في الهزل بالخلع ولاتقبله لايقع الطلاق ولايلزم المال. وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقّف على الرضاء، والحال أن في الخلع بالإكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال، أشار إلى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل والخلع بالإكراه حيث قال **بخلاف الهزل إلخ** لأن الهازل إنما يتكلّم باختياره بغير إكراه عليه، فالسبب مرضي عنده.

وحاصل الفرق أن الهزل إنما يمنع اختيار الحكم والرضاء به، وأما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه، والإكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً. وإذا تقرّر هذا فاعلم أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إنه قد تحقّق في الهزل الرضاء بالسبب فقط يصحّ التزام المال موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب، لكن توقف ثبوته على رضاءها بحكم العقد؛ إذ المال لايثبت بدون الرضاء بالحكم، وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال؛ لأن الطلاق في الخلع يقابل المال، فإذا التزمت المال ورضيت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال، وإلا فلايقع الطلاق ولا يلزم.

كشرط الخيار من جانبها بأن اختلعت على أن يكون لها الخيار إلى ثلاثة أيام، فإن هذا شرط الخيار إنما يمنع رضائها بالحكم دون السبب، حتى إذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال وإلا فلا.

على ما مرّ بيانه في بحث الهزل، وهذا بخلاف الإكراه حيث ينعدم السبب والحكم جميعاً، فإذا لم ترض بالسبب في الإكراه لم يصحّ التزام المال بعقد الخلع، فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولايلزم المال لعدم الرضاء به، ولايتوقف أحدهما على الآخر فافترقا، فهذا الفرق على قول أبي حنيفة رحمه الله. وأما على قولهما فهو أن ما يدخل على الحكم دون السبب أي ما لايبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لايؤثر في بدل الخلع بالمنع، أي لايمنع وجوب المال أصلاً؛ لأنه لما لم يؤثّر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقّفه على الرضاء لم يؤثر في الآخر أيضاً، وهو لزوم المال؛ لأنه تابع للطلاق، فيلزم المال بلزومه، فيقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء، وأما ما يدخل على السبب كالإكراه ويؤثّر بالمنع في المال دون الطلاق؛ لأن المال في الخلع لايجب إلا بالذكر فيه كالثمن في البيع، فلا بد لصحته من الإيجاب كثبوت الثمن، والداخل على السبب يمنع الإيجاب، فلم يثبت به المال، فيصير كأن المال لم يكن في العقد، فيقع الطلاق بغير مال في الإكراه فافترقا، وظهر بما قرّرنا أن قوله "فكان كشرط الخيار" إشارة لطيفة إلى الفرق بين الهزل والإكراه في الخلع على المذهبين.

ولما فرغ من بيان تأثير الإكراه القاصر في تفويت الرضاء الواقع في الأقوال شرع في تأثير الإكراه الكامل في تبديل النسبة الواقع في الأفعال غالباً. **فيه** أي في تلك الأفعال، والضمير يرجع إلى "ما".

[الإكراه الكامل يفسد الاختيار]

والمال ينسب الفعل إلى المكره، **ولزمه حكمه**؛ لأن الإكراه الكامل **يفسد الاختيار**، والفاسد في معارضة الصحيح **كالعدم**، فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار **آلة للمكره** فيما يحتمل ذلك، أما فيما لايحتمله فلايستقيم نسبته **إلى المكره**، فلايقع المعارضة في استحقاق **الحكم**، فبقي منسوباً إلى **الاختيار الفاسد**، **وذلك** مثل الأكل والوطي **والأقوال كلها**، فإنه لايتصور **أن يأكل الإنسان** بفم غيره **وأن يتكلم**، ....

ولزمه حكمه ويخرج المكره بالفتح من البين، ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالإكراه الكامل؛ إذ هو ملجأ في هذا الفعل، والإنسان مجبول على حب الحياة، فلما هدّد بالقتل بأن قال المكرِه بالكسر: اقتل فلاناً وأتلف ماله وإلا لأقتلنّك، وطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك بالإقدام على القتل أو تلف الأموال وإن كان حراماً فسدّ اختياره بهذا الوجه، وإليه أشار بقوله **يفسد الاختيار** لما قلنا، ولما كان يتوهّم أن المكره بالفتح له اختيار وإن كان فاسداً، فيمكن أن يضاف إليه الفعل ولايلحق بالآلة، دفعه بقوله: "والفاسد" أي الاختيار الفاسد الحاصل لمكرَه بالفتح. **كالعدم**: لا يعبأ به. **آلة للمكره**: كالسيف والعصاء والآلة لاتصلح أن ينسب الفعل إليها ويلزمها الحكم، فلا محالة ينسب الفعل إلى المكرِه بالكسر ويلزمه حكمه من قود وقصاص بالإجماع، وهذا إنما يمكن فيما لايحتمله: أي أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، وهو بعض الأفعال وجميع الأقوال. **إلى المكره** بالكسر، بل ينسب إلى المكرَه بالفتح. **الحكم**: إليه؛ لأنهما لم يتعارضا هنا.

الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره؛ لأنه هو الصالح حينئذ لا غير. **وذلك**. أي ما لايحتمل أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره. **والأقوال كلها** كالطلاق والعتاق والنكاح. **أن يأكل الإنسان إلخ** دليل على الأول وهو الأكل، وأما دليل الوطي فهو أن الوطي بآلة الغير غير ممكن، وكذا لايتصور.

وأن يتكلّم. الإنسان بلسان الغير، هذا دليل الأقوال كلها، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرته يقتصر حكمه على المباشر وينسب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان على أن يأكل في الصوم يفسد صوم الأكل خاصةً، وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأثم الآ كل خاصةً، ولكن اختلف في وجوب الضمان، فذكر في شرح "الطحاوي"، والخلاصة: أنه لو أكره على أكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل؛ لأن منفعة الأكل حصلت للآكل، فالضمان عليه. وفي "المحيط" تفصيل، وهو أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فإن كان جائعاً لايرجع على الحامل؛ لأن المنفعة حصلت للمحمول، وإن كان شبعان يرجع عليه؛ لأن المنفعة لم يحصل =

وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصوّر أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن يكون المحلّ غير الذي يلاقيه **الإتلاف صورةً**، **وكان** ذلك يتبدّل بأن يجعل **آلة** مثل **إكراه المحرِم** على قتل الصيد إن ذلك **يقتصر** على الفاعل؛ لأن المكره إنما حمله على أن يجني على إحرام نفسه، وهو في **ذلك** لايصلح **آلةً** لغيره، ....

(بالنظر إلى ذات الفعل — المحل — المكره بالفتح — بالكسر — أي المكره بالفتح)

= للمحمول، ولو أكره على أكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل سواء كان جائعاً أو لا.

وكذا لو أكره على الزنا لايجب به الحدّ على واحد منهما، ويجب به العقر على المحمول، ولايرجع به على الحامل؛ لأن منفعة الوطي حصلت له هذا في الأفعال، وكذا الحكم في الأقوال التي لاتنفسخ ولاتتوقف على الرضاء كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو عن دم العمد والنذر واليمين، فلو أكره بها أحد وتكلّم بها تنفذ على المكرَه بالفتح، ولم تبطل بالكره. ولما كان قسم من الأفعال (وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه للحامل صورةً لا محلاً بأن يصلح آلة فيه بالنظر إلى ذات الفعل، لكن لايصلح آلة فيه بالنظر إلى محله) متردّداً فيه هذا القسم مما لايحتمله أو مما يحتمله، فبيّن المصنف ذلك بقوله: "وكذلك" أي مثل ما لايحتمل أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره بل ينسب إلى المباشر. المحل: أي محل الفعل المكره عليه. الإتلاف صورة: أي الفعل بالنظر إلى نفسه يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر إلى المحل لايصلح آلة فيه بمعنى أنه لو جعل آلة فيه يتبدّل المحلّ المكره عليه؛ إذ في صورة كون المكره آلة محل الإكراه هو إحرام المكرِه بالكسر كما سيأتي تقريره، وفي صورة نسبة الفعل إلى المكرَه بالفتح محلّه إحرامه لا إحرام المكرِه بالكسر، وبينهما مغائرة صورةً، وهذا معنى قوله "إلا أن المحل إلخ". وكان: في هذه الجملة بيان للتغائر المذكور بقوله "إلا أن المحل إلخ". آلة: للمكرِه بالكسر يعني لو جعل المكره آلة للمكره يلزم تبدّل المحلّ حيث يصير محل الإكراه إحرام المكره بالكسر، وحينئذ يلزم بطلان الإكراه وعود الفعل إلى المباشر، فلايقصر الفعل على المباشر ابتداءً.

إكراه المحرم إلخ: أي إذا أكره إنسان محرماً على قتل صيد فقتله، فالقياس أن لايجب شيء لا على الآمر إذا كان حلالاً؛ لأنه قتله بنفسه لايلزمه شيء، فكذا لو أكره عليه غيره، ولا على المأمور؛ لأنه بالإلجاء التام صلح أن يكون آلة للآمر فيه، فانعدم الفعل منه، ولكن الاستحسان أن ذلك إلخ.

يقتصر إلخ: لا أن يجعل آلة له؛ لأنه لو جعل آلة له لبطل الإكراه، واللازم باطل؛ إذ الفرض أنه مكره، أما الملازمة فهي أن في جعله آلة يلزم نقل محلّ الإكراه أو الجناية إلى المكرِه بالكسر. في ذلك: أي في إيقاع الجناية على إحرامه. آلة: لغيره في ذلك كما قلتم لانتقل فعله، وهو جناية على إحرام نفسه إلى غيره وهو المكره بالكسر؛ لأن الآلة لاتصلح أن ينسب إليها الفعل، فيكون غيره جانياً على إحرامه، وذلك غير ممكن؛ لأن الإنسان=

[حكم المكره على القتل]

ولو جعل آلة يصير محلّ الجناية **إحرام المكره**، وفيه خلاف **المكره وبطلان الإكراه** وعود الأمر إلى **المحل الأول**. **ولهذا** قلنا: إن المكره على القتل **يأثم إثم**؛ لأنه من حيث أنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو **لايصلح** (بالفتح) **في ذلك** (أي القتل) آلة لغيره، ولو جعل آلة لغيره لتبدل **محلّ الجناية**، **وكذلك** قلنا في المكره (أي القاتل) **على البيع والتسليم**: إن تسليمه **يقتصر عليه**؛ ....

= لايجني على إحرام غيره فلا محالة. إحرام المكره بالكسر لو كان محرماً؛ إذ جناية كل واحد إنما تقع على إحرام نفسه لا على إحرام الغير. المكره بالكسر؛ لأنه أوقع الفعل في غير المحلّ الذي أمره بالإيقاع فيه.

وبطلان الإكراه لوقوع الفعل على خلاف ما أمره به، فكأنه أوقع بطريق الطواعية، فبطل الإكراه.

المحلّ الأول وهو إحرام المحمول؛ لأن سبب نقله الإكراه، فإذا بطل الإكراه بطل النقل، فثبت أن النقل إلى الحامل يجعل المكره المحمول آلةً له مستلزم لعوده فيه، فلم يكن فيه فائدة، فيقتصر الفعل على الفاعل ابتداءً قطعاً لمسافة، واحترازاً عن الاشتغال بما لا فائدة فيه. ولهذا أي لأجل أنه إذا تبدّل محلّ الجناية لجعله آلةً له يقتصر الفعل على المباشر. يأثم إثم القتل؛ لأنه قصد الممنوع، وهو قتل المسلم، والقصد عمل القلب، وهو لايصلح آلة لغيره فيه؛ إذ الإنسان لايقصد بقلب غيره كما لايتكلم بلسان غيره، فلذا بقي إثم القتل عليه وإن يصلح آلةً له في تفويت المحلّ، وهو إزهاق روح المقتول، فينتقل الفعل إلى الآمر من حيث الإتلاف، فلذا يجب عليه القصاص والدية والكفارة ويحرم عن الميراث، لا من حيث الإثم.

لايصلح في ذلك إلخ إذ لايمكنه كسب الإثم على غيره، فإنه لاتزر وازرة وزر أخرى. محل الجناية إذ في جعله آلة يلزم أن ينسب ذلك الإثم إلى الآمر؛ لأن الآلة لاتصلح أن تضاف إليها الفعل، فصار كأن المكرِه بالكسر كسب الإثم على المكره بالفتح، وذا لايمكن، فحينئذ يكون محل الجناية هو المكرِه بالكسر، وقد كان محلها المكره، وهو لم يأمره أن يكسب الإثم عليه فيبطل الإكراه، وبطلانه يستلزم عود الفعل إلى المباشرة، فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداءً. والحاصل أن لقتل المسلم اعتبارين، أحدهما أنه يوجب تفويت المحلّ، وبهذا الاعتبار يصلح أن يكون المباشر له آلة لغيره، وثانيهما أنه يوجب الإثم، وبهذا الاعتبار لايصلح أن يكون المباشر آلة لغيره. وكذلك أي كما قلنا: إن القتل من حيث الإثم يقتصر على المباشر. على البيع والتسليم بأن أكره على بيع شيء فباع، ثم أكره على تسليمه إلى المشتري فسلّم. يقتصر عليه: حتى يثبت الملك للمشتري =

لأن التسليم تصرّف في بيع نفسه **بالإتمام**، **وهو** في ذلك لايصلح آلةً لغيره، ولو جعل المكره آلة لغيره **لتبدّل المحل**، ولتبدل ذات الفعل؛ لأنه **حينئذ** يصير **غصباً محضاً**، وقد نسبناه إلى المكره من حيث **هو غصب**، وإذا ثبت **أنه** أمر حكميّ **صرنا إليه** استقام ذلك **فيما يعقل ولا يحسّ**، فقلنا: إن المكره على الإعتاق **بما فيه إلجاء هو المتكلّم**

= بالقبض ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة، أما الانعقاد فلصدوره عن أهله، وأما الفساد فلفوات الرضاء، ولاينتقل إلى المكره بالكسر بجعل المكره بالفتح آلة له فيه؛ لأن المباشر وإن كان يصلح آلة في نفس التسليم من حيث أنه مستلزم لإتلاف مالية المبيع، وأما باعتبار أنه تصرف من الباشر لايصلح أن يكون آلة، إليه أشار بقوله: لأن التسليم إلخ.

بالإتمام قوله "بالإتمام" متعلق بـ"تصرف"، أي إن التسليم تصرّف بإتمام البيع؛ إذ به يتمّ سبب الملك وهو البيع، وذلك التصرف واقع منه في محل نفسه. **وهو** البيع وهو أي المكره بالفتح **لتبدل المحل** لأنه حينئذ يكون فعله فعل المكره بالكسر؛ إذ لايضاف الفعل إلى الآلة، فصار كأن الآمر أخذ مال المأمور بلا وجه شرعيّ، وهو غصب، فيصير متصرّفا في المغصوب، وقد أمره بالتصرّف في المبيع بالتسليم و الإكمال والمغصوب غير المبيع. **حينئذ** أي حين جعل المكره آلةً له.

غصباً محضاً كما قلنا، وقد كان ذلك التسليم متمّما للعقد، وما كان يرد أن كل فعل يصلح أن يكون المباشر آلة للمكره فيه ينسب ذلك الفعل إلى المكره والتسليم من حيث إنه إتلاف لليد الملك وغصب صالح أن يكون المباشر آلة لغيره، ولكنكم ما جعلتموه آلة فيه من هذه الحيثية حيث جعلتم التسليم مقتصراً عليه مطلقاً أجاب عنه بقوله: وقد نسباه إلخ.

هو غصب وحاصل الجواب أنا لانسلّم أنا ما جعلناه آلة له من حيث أن التسليم إتلاف وغصب، بل جعلناه آلة له من هذه الجهة، ونسباه إلى المكرِه بالكسر حتى إن هلك المبيع في يد المشترى فللمكره بالفتح خيار إن شاء ضمن الحامل أي المكره بالكسر قيمة يوم التسليم، وإن شاء ضمن المشتري. فحاصل الكلام أن التسليم من حيث أنه متمّم للبيع لم يجعل المباشر له آلة للمكره، فلايكون غصبا محضاً حتى ينفذ إعتاق المشتري؛ لأن التسليم بهذه الحيثية شبهة بابتداء العقد، ومن حيث أنه إتلاف وغصب محض يجعل آلة له، فينسب ذلك الإتلاف إلى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو البائع الخيار في التضمين عملا بالشبهين. ولما أراد المصنف رحمه الله أن يبين حكم الإعتاق من أن المباشر له أ يصلح آلة لغيره أم لا؟ مهّد له تمهيداً فقال: وإذا ثبت أنه إلخ

أنه أي انتقال الفعل من المكره إلى المكره يعني نسبته إليه. **صرنا إليه** قوله: "صرنا" صفة لـ"أمر حكمي" يعني إذا ثبت أن الانتقال المذكور أمر حكميّ لا حسيّ. **فيما يعقل** وجوده من الحاصل، ويمكن صدوره منه. **ولا يحسّ** أي لايوجد منه حساً، أما الجزء الأول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلأنه لو لم يمكن وجوده منه كان ممتنعاً، فلايصحّ نسبته إليه أصلاً، وأما الجزء الثاني وهو كونه غير حسيّ فلأنه لو صدر منه حسّا كانت نسبته إليه حسية لاحكمية وإذا ثبت هذا التمهيد فقلنا: إلخ.

بما فيه إلجاء أي المعتق بالإكراه الملجئ. **هو المتكلم** المباشر فيقتصر عليه الإعتاق حتى يكون الولاء له، ولاينتقل ذلك=

ومعنى الإتلاف **منه** منقول إلى الذي **أكرهه**؛ لأنه منفصل عنه **في الجملة** متحمّل للنقل **بأصله**، وهذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: **تصرّفات المكره** قولا تكون لغواً إذا كان الإكراه بغير حق؛ لأن صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في الضمير فيبطل **عند عدمه**، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل **عنده**، وإذا وقع الإكراه **على الفعل**، فإذا تمّ الإكراه بطل حكم الفعل **عن الفاعل**، وتمامه بأن يجعل عذراً يبيح له **الفعل**، ....

أي إتلاف مالية هذا العبد / أي الإتلاف / أي عن الإعتاق / إنما يكون / بيانه / ودليلا عليه / القول / الدائم / أي الإكراه / أي سقط / أي للمكره بالفتح

= الفعل منه إلى المكرِه بالكسر بجعله آلة له؛ لأن شرط النقل هو كونه مما يعقل ولايحبس لايوجد؛ لأنه لايمكن صدور العتق من المكرِه بالكسر بلسان المكرَه بالفتح؛ إذ الإنسان لايمكن أن يتكلّم بلسان الغير، وعلى تقدير التسليم لايمكنه أن يعتق عبده غيره؛ إذ العبد الذي عتق بالإكراه ليس عبده بل هو عبد للمكرَه بالفتح. **منه**: أي من المكرِه بالكسر أمر يمكن صدوره من المكره بالكسر، ولم يوجد صدوره منه حساً، فهو لوجود الشرط. **أكرهه**: وهو المكرِه بالكسر، فيسند إليه الإتلاف حتى ضمن قيمة العبد للمباشر موسراً كان أو معسراً، ولما كان يرد أن الإعتاق لما لم ينتقل إلى المكره بالكسر فكيف ينقل الإتلاف إليه مجرّداً عنه؟ لأنه في ضمنه دفعه بقوله: لأنه إلخ.
في الجملة: إذ في صورة قتل العبد يوجد الإتلاف، ولايوجد الإعتاق. **بأصله**: أي الإتلاف يحتمل أن ينتقل إلى المكره بالكسر ابتداءً، بأن يتلف عبد المكره بالقتل، فإن ينتقل إليه بعد صدوره من المكرَه بالفتح بجعله آلة له. فينتقل الإتلاف إليه بغير الإعتاق، وهذا الذي ذكر من أحكام الإكراه. **تصرفات المكره**: قولاً كالطلاق والعتاق والبيع مما يتعلّق بالقول. **عند عدمه**: أي القصد والاختيار، فمتى صدر بغير اختيار لايكون نبئا عما هو المقصود في القلب، مثله كلام النائم والصبي والمجنون، والإكراه يدلّ على أن المكره تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود في قلبه، فلايكون معتبراً لعدم صدوره عن قصد صحيح، هذا في الإقرار بغير حق. أما لو أكره بحق فيصحّ تصرفاته القولية، حتى لو أكره الحربي على الإسلام يصحّ إسلامه، وكذا لو أكره القاضي المديون على بيع ماله صحّ؛ لأنه إذا كان الإكراه بحق فقد أمرنا الشرع بالإكراه على ذلك التصرف، فيكون ذلك من الشرع طلباً للتصرف، ومطلوب الشرع يكون صحيحاً.
عنده: أي عندالشافعي رحمه الله في إبطال القول والفعل عن المكره، هذه أحكام التصرفات القولية، وأما التصرفات الفعلية فحكمها على قول الشافعي رحمه الله ما بيّنه بقوله. وإذا وقع الإكراه إلخ. **على الفعل**: سواء أمكن نسبته إلى المكره أو لا.
عن الفاعل: المباشر، فلايؤاخذ به الفاعل أصلاً، سواء يؤاخذ به المكره أو لا. وقوله "فإذا تمّ" جزاء لقوله "إذا وقع".
الفعل: شرعاً كالإكراه بالقتل أو بالحبس الدائم على إتلاف على الغير أو شرب الخمر أو لإفطار في نهار رمضان =

[الإكراه لا يعدم الاختيار]

فإن أمكن أن ينسب إلى المكره **نسب إليه وإلا** فبطل **أصلاً، وقد ذكرنا** نحن أن الإكراه لايعدم الاختيار لكنه **ينتفي** به الرضاء، أو يفسد به الاختيار إلى آخر **ما قرّرناه**، والذي يقع به ختم الكتاب.

(بالكسر) (أي الإكراه) (إذا كان ملجئاً)

= فأنت يبيح الفعل عنده، وإنما كانت إباحة الفعل دليلا على تمام الإكراه؛ لأنها تدلّ على كمال العذر وصيرورته ملجئاً كما في حق المضطرّ إلى أكل الميتة، فإن إباحتها تدلّ على كمال العذر، وإذا لم يتمّ الإكراه بعدم إباحة الفعل، فلايبطل الفعل عن الفاعل بل يؤاخذ به، كما إذا أكره على الزنا، وقتل المسلم بغير حق، فإنه لايحلّ له ارتكابهما، وهذا يدلّ على أن الإكراه غير تامّ فيحدّ ويجب القصاص، وبعد خروج المباشر من البين ينظر إلى أن ذلك الفعل. نسب إليه: وجعل هو المؤاخذ به، ويكون الفاعل آلة له كالإكراه على إتلاف المال، فإنه يجب الضمان عليه. وإلا: أي إن لم يمكن نسبته إلى المكره.

أصلاً: أي فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤاخذ به أحد، كالإكراه على إفطار صوم رمضان، فإن أفطر يفسد صومه ويجعل كأنه أكل ناسياً. وقد ذكرنا: نحن ما هو الأصل في باب الإكراه من أن الإكراه لا يعدم الاختيار أي لا يبطله بالكلية. ينتفي به إلخ: سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا.

ما قرّرناه: في أول البحث من أن المكره لايبطل اختياره؛ لأنه ابتلى بين الأمرين، فاختار أيسرهما، فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الآخر بإكراهه على المباشرة، فلم يكن مستقلاً في الفعل، فكان اختياره فاسداً. فإذا ثبت أن له اختياراً فاسداً أو يفوت بالإكراه رضاؤه فلم يكن له أثر في إهدار تصرفاته القولية الفعلية بالكلية، كما قال الشافعي ، بل يترتّب الأحكام على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مرّ بيانها.

باب حروف المعاني

فشطر من مسائل الفقه مبنيّ عليها.وأكثرها **وقوعاً حروف العطف**، والأصل فيه **الواو**، وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرّض **لمقارنة ولا ترتيب**، وعليه عامّة أهل اللغة
(أي الحروف) (أي العطف)

باب حروف المعاني: ولما كان هذا البحث من مسائل النحو إلا أنه يتعلق به بعض أحكام الشرع أورده في آخر الكتاب تتميماً للفائدة، وبعضهم كصاحب "المنار" ألحقَ هذا البحث بالحقيقة والمجاز، وبالجملة هذا البحث من مبادي اللغوية، فحقه أن يذكر قبل المقاصد لكن المصنف ﷺ ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادئ والمقاصد، بل خلطوا بين مقاصد الفن، ومباديه حروف المعاني احترز عن حروف المباني: وهي الحروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى، والمراد بحروف المعاني ما توصّل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو ما تدلّ على معنى في غيره، ثم إطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب؛ لأن كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب أسماء. فشطر إلخ: والشطر النصف، والمراد به البعض، فهذا تعليل لقوله: والذي يقع به ختم الكتاب حروف المعاني؛ لأن الكتاب في أصول الفقه، وهي ما يبتني عليه مسائل الفقه، والحروف أيضا تبتني عليها بعض المسائل، فوجب إدراج مبحثها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة أورده في آخر الكتاب، فتأمّل. وقوعاً: في الكلام واستعمالاً فيه.

حروف العطف: لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجرّ وكلمات الشرط، فإن الأولى لاتدخل على الأفعال، والثانية لاتدخل على الأسماء، والعطف في اللغة الثني والردّ، وفي الاصطلاح أن يرد أحد المفردين إلى الآخر فيما حكمت أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول، وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة، كذا قيل. الواو: لأن سائر الحروف تدلّ على معنى زائد على الاشتراك، بخلاف الواو فإنها لمجرد الاشتراك، فهي بمنـــزلة المطلق، وسائر الحروف بمنـــزلة المقيّد، و المطلق أولى بالأصالة.

لمقارنة: أي معية في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا. ولا ترتيب: أي تقدّم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي، مستدلاً بقوله عليه السلام: "نبدأ بما بدأ الله به"، مبدأ بالصفا، وقرأ(إن الصفا والمروة من شعائر الله). رواه الترمذي وأبو داؤد والمالك في مؤطائه، [الترمذي،رقم:٨٦٢] ففهم ﷺ منه الترتيب*،=

---

* الترتيب: وقد أجيب عنه أنه لو كان الترتيب يفهم من الآية لما قال عليه السلام: "ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به". رواه النسائي والدار قطني بصيغة الأمر.

وأئمة الفتوى، وإنما يثبت الترتيب في قوله: إن نكحتها فهي طالق وطالق، حتى لايقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة رحمه الله [للأجنبية] خلافاً لصاحبيه، ضرورة أن الثانية تعلّقت بالشرط بواسطة الأولى، **لا مقتضى الواو**، وفي قول المولى [أي بقوله] [فإن عندهما يقع ثلاث]: أعتقت هذه وهذه،

= وقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ (الحج:٧٧)، فإن تقديم الركوع على السجود واجب. أجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحي غيرمتلوّ أو الإحالة على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر يدلّ على الاهتمام والترجيح، وعن الثاني أنه معارض بقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ (آل عمران:٤٣)، فإن تقديم السجود على الركوع خلاف الإجماع.

وأئمة الفتوى. أو استدلّوا عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات، منها أن يتناقض قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (البقرة:٥٨)، و﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ (البقرة:٥٨)، بالآية الأخرى وهي: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (البقرة:٥٨)، والقصة واحدة، والتناقض في كلامه محال، ومنها أن لايصحّ قولنا: تقابل زيد وعمرو؛ إذ التقابل المقتضي للمعية لايتصور مع الترتيب، وإنه صحيح بالاتفاق، ولما كان يرد أنه إذا قال أحد للأجنبية: أن نكحتها فهي طالق وطالق، كما لو قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق، فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع واحدة، وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده، فيقع الأولى مفردةً، ولم يبق المحل للثانية والثالثة، وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله: وإنما يثبت إلخ.

لا مقتضى الواو وحاصل الجواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم، بل بموجب الكلام وضرورته، وهي قوله: (إن نكحتها فهي طالق) جملة تامّة لاتحتاج إلى ما بعدها، وأما قوله: "وطالق وطالق" فجملة ناقصة، فيتوقّف على الجملة الأولى لا محالة؛ إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إفادة المعنى؛ إذ لو لم يكن العطف لما أفادت الناقصة شيئاً، فإذا عطفت على قوله: "فهي طالق" تعلّقت بالشرط، وهو قوله: إن نكحتها بواسطة. فكان الأول متعلقاً بالشرط بغير واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين بالترتيب، وإذا وجد الشرط ينزل بالترتيب السابق بأن تقع الأولى أولاً ثم الثانية، فإذا وقعت الأولى لم يبق المحلّ للثانية والثالثة لكون المرأة غير مدخولة بها، فتبيّن بواحدة. هذا الجواب من قبله، وأما من قبلهما فهو أن موجب الكلام الاجتماع والاشتراك، أي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط، فساوت الثانية والثالثة الأولى في التعليق بالشرط بلا واسطة، وصار كأنه كرّر الشرط بأن قال: إن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، فإذا وجد الشرط وقعن جملةً واحدة. هذا كله إن قدّم الشرط، وأما إن أخّره بأن قال: فهي طالق وطالق إن نكحتها، يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغيّر أوله، فتعلق معاً بالشرط، فعند وجود الشرط يقعن جملة، =

وقد **زوجهما الفضولي** من رجل إنما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لايتوقّف على آخره إذا لم يكن في آخره **ما يغيّر أوله، وعتق الأولى** يبطل محلية الوقف، فبطل الثاني قبل التكلم **بعتقها**، بخلاف ما إذا زوّجه الفضولي أختين **في عقدتين**، فقال: أجزت هذه وهذه، حيث بطلا **جميعاً**؛ لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به **آخره** سلب عنه **الجواز**، فصار آخره في حق أوّله **بمنـــزلة الشرط والاستثناء**.

= ولما كان يرد نقض آخر على أصلنا وهو أن رجلاً فضوليًا لو زوّج أمتين لرجل من رجل بعقدة أو عقدتين بغير إذن مولاهما، كان النكاح موقوفاً على إجازة المولى أو على عتقهما، فلو أعتقهما معاً لم يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والأمة، ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية، لأن الأولى صارت حرةً قبلها، ولايجوز نكاح الأمة على الحرة، وأما لو أعتقهما بالعطف بأن قال: أعتق هذه وهذه، فيبطل نكاح الثانية، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لما بطل نكاحها، دفعه بقوله: وفي قول المولى إلخ. **زوّجهما الفضولي**: برضاهما في عقدة أو عقدتين.

ما يغيّره أوله: والمغير هنا ليس بموجود في آخر الكلام، فإذا لم يتوقّف صدر الكلام وهو قوله: "أعتقت هذه" على آخر الكلام، وهو قوله: "وهذه" يعتق الأولى قبل التكلم بعتق الثانية، فلا تبقى الثانية محلا للنكاح وإن كان موقوفاً، وإليه أشار بقوله: **وعتق الأولى إلخ**: أي عتق الأولى يبطل كون الثانية محلا للنكاح الموقوف.

بعتقها: أي عتق الثانية، فعلم أن نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بوجه آخر، وهو ما ذكر في المتن، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن يجوز نكاح الأولى من الأختين فيما إذا زوّج الفضولي أختين من رجل واحد بعقدتين، فبلغ الزوج خبر النكاح فقال: أجزت هذه وهذه، كما يجوز نكاح الأولى من الأمتين، والحال أنه يبطل النكاحان. أجاب عنه بقوله: "بخلاف ما"، وقيل: جواب لسؤال آخر وهو أنه في هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت أن الواو تدلّ على المقارنة؛ لأنه لو أجازهما بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط، لا نكاح الأولى فأجاب بقوله: ما إذا زوجه إلخ. **في عقدتين**: أما لو زوّجهما بعقد فلا يتوقّف على الإجازة بل يبطل من أصله. **جميعاً**: وهذا البطلان ليس بسبب أن الواو تدلّ على المقارنة. **آخره**: آخر الكلام وهو قوله: "وهذه".

الجواز: إذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدره لزم الجمع بين الأختين وهو حرام.

بمنـــزلة الشرط والاستثناء: في التغير؛ إذ آخر الكلام ههنا يغير أوّله؛ لأنه إذا لم ينضمّ قوله: "وهذه" إلى قوله: "أجزت هذه" صحّ نكاح الأولى، وإذا انضمّ بطل نكاحها للجمع بينهما، فتوقف الأول عليه، وصار كأنه جمع بكلمة واحدة بأن قال: أجزتهما، فلذا بطلا، فثبت أن المقارنة إنما ثبتت بدليل آخر لا بالواو، وأما تقرير الجواب =

[الواو لما تدخل على جملة كاملة]

وقد تدخل الواو على جملة كاملة **بخبرها**، فلاتجب **المشاركة في الخبر**، وذلك مثل قوله: **هذه طالق ثلاثاً** وهذه طالق، إن الثانية **تطلّق واحدة**؛ لأن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان **ناقصاً**، فإذا كان كاملاً فقد ذهب **دليل الشركة**. **ولهذا** قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تمّ به الأولى بعينه، حتى قلنا في قوله: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق وطالق، إن الثاني يتعلّق **بذلك الشرط بعينه** ولايقتضي الاستبداد به، كأنه **أعاده**، ....

= بحسب السؤال الأول فهو أنه لايلزم جواز نكاح الأولى قياساً على نكاح الأمتين؛ لأن قوله: "أعتقت هذه ثمه" ما كان يتوقّف على آخره، وهو "وهذه"، لأن الأخير لم يكن مغيراً لصدره، فلم يتوقّف الأول على الآخر، فلما قال: "أعتقت هذه" عتقت بمجرّد قوله، وبطل نكاح الثانية قبل أن يقول: "وهذه"، وأما هنا فليس كذلك كما عرفتَ. **بخبرها**: الباء متعلقة بـ"كاملة" أي كمالها بخبرها.

المشاركة في الخبر أي لم يثبت المشاركة الثاني في الخبر الأول للمبتدأ الثاني. **هذه طالق ثلاثا إلخ** فلايثبت المشاركة للمبتدأ الثاني، وهو قوله: "وهذه" في الخبر الأول وهو قوله: "طالق ثلاثا". **تطلق واحدة** لأن كلا من الجملتين تامة لايفتقر إحداهما إلى الأخرى، فقوله: "هذه طالق ثلاثا" جملة تامّة، وكذا قوله: "وهذه طالق" جملة مستقلة لاتحتاج إلى أن تشترك في الخبر الأول. **ناقصا** في إفادة المعنى، كما قوله: "وهذه" في قوله: "هذه طالق وهذه" ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق. **دليل الشركة** وهو الافتقار وتسمّى هذه الواو واو الابتداء، فهي حينئذ عند البعض للمجاز؛ لأن أصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد، وعند البعض للحقيقة، كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجملتين. **ولهذا** أي لأجل أن وجوب الشركة في الخبر بوجه الافتقار. **بذلك الشرط بعينه**. ولايجعل كأنه أعيد مرةً أخرى، فقوله: "وطالق" متعلق بالشرط المذكور بعينه، وهو إن دخلت الدار؛ لأنه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الأول.

أعاده لأن الاشتراك في الشرط بعينه يكفي، فلا حاجة إلى أن يجعل قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" بمنزلة قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق"؛ لأن الإضمار خلاف الأصل؛ إذ هو جعل غير المنطوق منطوقاً، فلايصار إليه إلا عند الضرورة، وفائدته تظهر فيما إذا قال: كلما حلفت بطلاقك فأنا طالق، =

وإنما يصار إليه في قوله: **جاءني زيد** وعمرو، ضرورة أن المشاركة في مجيئ واحد **لايتصوّر**، وقد يستعار الواو **للحال بمعنى الجمع** أيضاً؛ **لأن الحال تجامع** ذا الحال، قال الله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها **وفتحت أبوابها**﴾ أي وأبوابها مفتوحة، وقالوا في قول الرجل لعبده: أدّ إلي ألفاً وأنت حرّ، وللحربي: انزل وأنت آمن، أن الواو للحال حتى لايعتق العبد إلا بالأداء، **ولا يأمن الحربي** ما لم ينـــزل.

(أي إلى الاستبداد — للإثنين — أي الجنة — في القولين — أي بأداء الألف)

'إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" كان هذا يميناً واحداً حتى لاتقع إلا تطليقة واحدة، ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان. جاءني زيد إلخ دفع لدخل مقدّر، وهو أنكم قد قلتم: إن الثانية يتعلق بما يتعلّق به الأولى بعينه، وتشاركها فيما يتم به بعينه، ولايقتضي الاستقلال به، وهذا منقوض بقوله: جاءني زيد وعمرو، حيث أفرد، ثم الجملة الثانية بالخبر تقريراً لجواب إنما يصار إليه. لايتصوّر فلذا يختصّ الثاني بمجيء آخر بخلاف الأول حيث لايقتضي المعطوف استبداد الشرط، لأن الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثمه. ولما فرغ عن بحث المعنى الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لها فقال: وقد يستعار إلخ. للحال وأشار إلى المعنى المجوز للاستعارة.
بمعنى الجمع أي قد يستعار الواو للحال أيضاً بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذي الحال.
لأن الحال تجامع إلخ والواو للجمع المطلق، فبهذه المناسبة استعيرت للحال، وهي اشتراكهما في معنى الجمعية، كما يستعار الأسد للرجل الشجاع لاشتراكهما في معنى الشجاعة. وفتحت أبوابها إلخ فهذه الواو في الآية الكريمة للحال، والمعنى يجيئون المؤمنون الجنة، والحال أن أبوابها تكون مفتوحة لهم، لا للعطف؛ لأنه لايستقيم في ذلك المقام. ولايأمن الحربي إلخ فليست الواو في القولين للعطف بل للحال، ولما صارت للحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقّف العتق على الأداء، والأمان على النـــزول. واعترض عليه أن قوله: "وأنت حر، وأنت آمن" حال، والحال بمنـــزلة الشرط، وإنما يتوقّف الجزاء على الشرط لا العكس، فعلى هذا يلزم أن يتوقّف الأداء على العتق، والنـــزول على الأمن، والموقوف عليه مقدّم من الموقوف، فيثبت العتق قبل الأداء، والأمن قبل النـــزول، وهذا كما ترى. أجيب عنه بوجوه، منها أنه من باب القلب، كقوله: عرضت الناقة على الحوض، أي الحوض على الناقة، فالتقدير: كن حرّا وأنت مؤدّ للألف، وكن آمنا وأنت نازل. =

للعطف لأن عطف الخبر على الإنشاء غير مستحسن مع أنه يفسد المعنى؛ لأنه لايستطيع أن يوجب الألـــف على عبده، مع قيام رقبة العبد ابتداء أنه لايفيد الأمر بالنـــزول؛ إذ الحر المحصور لاينزل بقوله: "بغـــير الأمـــن"، فيلغو الكلام، فدعت الضرورة إلى أن تكون الواو للحال تحاميا عن هذا. فتأمل

[الفاء وحكمها]

وأما الفاء فإنها **للوصل والتعقيب**، ولهذا **قلنا** فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من **غير تراخ**.
المرأة الدار الدخول في الدار
وقد تدخل الفاء **على العلل** إذا كان ذلك مما يدوم، فيصير **بمعنى التراخي**. يقال:
المذكور وهو العلل وجودها
أبشر فقد أتاك **الغوث**، **ولهذا** قلنا فيمن قال لعبده: أدّ إليّ ألفاً فأنت حرّ، ....
إنه معمول "قلنا"

= منها أن قوله: "أنت حر، وأنت آمن" من الأحوال المقدّرة، كقوله تعالى: ﴿فادخلوها خالدين﴾ (الزمر ٧٣) أي مقدّرين الخلود لا من الأحوال الواقعة، فيكون معناه: أدّ إليّ ألفاً حال كونك مقدّراً أن الحرية في الحـــال الأداء، وانزل حال كونك مقدّراً أن الأمان في حال النـــزول، ولما أثبت المـــتكلم الحريـــة والأمـــان في حـــالتي الأداء والنـــزول، كانا متعلّقين بهما معدومين في الحال، فلايلزم تقدّمها عليهما، وإنما التقدم للتقدير، ولا ضير فيـــه. منها أن الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر، كأنه قيل: أدّ إليّ ألفاً فتصر حراً، وانزل فتصر آمناً، فتعلق الحرية بالأداء والأمان بالنّزول، فلايتقدّمان عليهما. منها أن الحرية والأمان حالان للأداء والنـــزول، والحـــال صـــفة، والصفة لا يتقدم على الموصوف، فالحرية والأمان لايتقدّمان على الأداء والنـــزول.

للوصل والتعقيب أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعقّبا له بلا مهلة. **قلنا** معمول "قلنا" هـــو قوله: إن الشرط: لوقوع الطلاق. **غير تراخ**. فإن لم تدخل الدارين، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى، بتراخي يقع الطلاق لفقدان الشرط. **على العلل** وإن كان الأصل أن تدخل على الأحكام؛ لأن الحكم يترتّب على علة فيتحقق التعقيب، ولاتدخل على العلل؛ لأن العلة لاتتأخر عن معلولها بل تتقدّم عليه، فأين التعقيب إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل **بمعنى التراخي**. لأن العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم، فيتحقق التعقيب بهذا الاعتـــبار، فيصحّ دخول الفاء عليهما كما يقال: لمن هو في حبس ذي سلطان. **الغوث** فالغوث علة للإبشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الإبشار، فيحصل التعقيب، فيصح دخول الفاء عليها، ويسمّى هذه الفاء فاء التعليل؛ لأنها بمعـــنى لام التعليل. أقول: فيه نظر؛ لأن العلة للإبشار هو إتيان الغوث، فهو آنى لايبقى زماناً، وأما الغوث الذي يبقى فهـــو ليس علة له، فتأمل*. **ولهذا** أي لأجل أن الفاء قد تدخل على العلة الدائمة.

---

* **فتأمل** أقول: فيه إشارة إلى جواب النظر هو أن حدوث إتيان الغوث وإن كان آنيا إلا أن بقائه لايكون آنيا بل يكون زمانيا. (أبو تراب محمد عبد الحق)

إنه يعتق **للحال**؛ لأن العتق دائم، **فأشبه المتراخي**.
وأما الدوام فهو حيث يبقى إلى مدة

["ثمّ" وحكمها]

وأما "ثمّ" فللعطف **على سبيل التراخي**، ثم إن عند أبي حنيفة ﵀ التراخي **على وجه القطع** كأنه مستأنف حكماً قولاً **بكمال التراخي**، وعند صاحبيه التراخي في الوجود **دون التكلّم**. بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنتِ طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلتِ الدار، قال أبو حنيفة ﵀: يقع الأول، **ويلغو ما بعده** كأنه سكت **على الأول**، ....

للحال أي في الوقت؛ لأن الفاء هنا للتعليل؛ إذ العتق علة لأداء الألف، والعلة مقدّمة على المعلول، فكأنه أخر العتق ثم أمره بأداء الألف، فيعتق بقوله: "فإنك حر" في الحال، فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي العتق، أما كونه علة فظاهر. **فأشبه المتراخي** عن الحكم، فيتحقّق البعدية للعتق لدوامه بالنسبة إلى ابتداء الأداء، فلما تحقّق التعقيب صحّ دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار، فافهم. **على سبيل التراخي** وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلّق بهما. **على وجه القطع** بأن يظهر أثره في الحكم والتكلّم جميعاً، حتى كأنه أي الكلام مستأنف حكماً: كأن القائل قطع الكلام الأول ثم استأنف.

بكمال التراخي وهو أن يكون في الحكم والتكلم جميعاً، وذلك لأن تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي، فتدل على كماله؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل. **دون التكلم** فعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم؛ إذ ظاهر اللفظ موصول مع الأول، فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع أن العطف لا يصحّ مع الانفصال، وثمرة الخلاف ما بيّنه بقوله: بيانه فيمن قال إلخ. **ويلغو ما بعده**: لأن التراخي لما كان في التكلم.

على الأول ثم استأنف الكلام، فيقع الأول لعدم توقف أول الكلام على آخره وإن وجد المغير لفوات شرط التوقف، وهو الاتصال في الكلام، ولما وقع الأول لم يبق المحل لما بعده؛ إذ المرأة غير مدخولة، فيلغو ما بعده ضرورةً كما إذا وجد السكوت حقيقة هذا إذا أخّر الشرط، ولو قدّم الشرط بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، تعلّق الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل؛ إذ الأوّل تعلق بالشرط، والمعلق لا ينزل في المحل، ولغا الثالث لعدم المحل. وفائدة تعلق الأول بالشرط أنه إذا نكحها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق بسبب التعليق السابق فإن قيل: إذا قلتم بالتراخي في التكلم حكماً انقطع الكلام الأول عن الثاني كأنه سكت حقيقةً ثم استأنف، فعلى هذا صار قوله: "ثم طالق" =

وقالا[illegible]: يتعلقن **جملةً** وينـــزلن **على الترتيب**، وقد يستعار **لمعنى الواو**. قال الله
كلمة "ثـم"
تعالى: ﴿**ثم كان من الذين آمنوا**﴾.

["بل" وحكمه]

وأما "بل" فموضوع **لإثبات ما بعده** والإعراض عما قبله، يقال: **جاءني زيد**
أي المعطوف عليه
بل عمرو، وقالوا: جميعاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلتِ الدار فأنت
أي الأئمة الثلاث
طالق واحدة لا بل ثنتيـــن، ....

= خبراً بلا مبتدأ، وهو لايفيد شيئاً، فلزم أن يلغو الثاني أيضاً. قلتُ: هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورةً باق، وهو وإن لم يكف التعليق بالشرط الأول؛ لأنه أمر زائد مبني على الاتصال صورةً ومعنى ولكن يكفي لصحة العطف لتقدير المبتدء؛ لأنه ضروريّ في الكلام. هذا في غير المدخول بها، وأما المدخول بها فإن قدّم الجزاء يقـــع الأول والثاني في الحال عليها؛ لأنها محل لهما، وتعلق الثالث بالشرط، فكأنه سكت على الأولين ثم قال: أنتِ طالق إن دخلـــت الدار، وإن قدّم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني والثالث، كأنه سكت على الأول ثم تكلم بالأخيرين، وهي محل لهما. جملة: إذ لا فصل في التكلم، فيتعلق الكل بالشرط، سواء قدّم الشرط أو أخّر ولكن في وقت الوقوع.

على الترتيب: لوجود التراخي في الوجود، أي كلمة "ثم" للعطف بصفة التراخي، فلوجود معنى العطف والوصـــل في الكلام يتعلّق الكل بالشرط، ولوجود معنى التراخي يقع مرتباً، فإن كانت موطوءةً يقع الثالث وإلا يقع الأول فقط ويلغو الثاني والثالث بفوات المحلّ بالبينونة، كذا قيل.

معنى الواو: وإذا تعذّر العمل بحقيقتها. ووجه الاستعارة وهو الاتصال بينهما في معنى العطف، والواو لمطلق الجمع، وثم للجمع مع التراخي، فبتلك المناسبة إذا تعذّر التراخي تستعمل بمعنى الواو مجازاً. من الذين آمنوا إلخ: وصدر الآيـــة: [illegible] (البلد:١١ إلى ١٨). ففي هذا المقام تعذّر العمل بحقيقة، ثم إذ لو أعمل بها لزم أن يكون فكّ الرقبة والإطعام معتبرين قبل الإيمان، وهذا فاسد؛ لأن الإيمان أصل لجميع الطاعات ورأس كل العبادات، والأصل مقدّم، وذلك يـــستفاد من كثير الآيات الدالة على كون الإيمان شرطاً للأعمال. قال تعالى: [illegible] (البقرة:٢٧٧)، وفي تفسير الآية أقوال شتى، تركناها لخوف التطويل.

لإثبات ما بعده: أي المعطوف على سبيل التدارك للغلط. جاءني زيد بل عمرو: كان معناه أنا غلطنا في تكلم مجيء=

إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله **لأنه** لما

كان إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصال الثاني بالشرط **بلا واسطة**
لفظ "بل" أي من مقتضيات لفظ "بل" ما بعد "بل"

لكن بشرط **إبطال الأول**، وليس في وسعه **ذلك**، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط
أي القائل

ليتصل به **بغير واسطة** فيصير بمنـــزلة **الحلف بـــيمينين**، فيثبت **ما في وسعه**.
الثاني أي بالشرط الكلام

["لكن" وحكمها]

وأما "لكن" فللاستدراك **بعد النفي**، تقول: **ما جاءني زيد** ....

= زيد؛ إذ هو لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود إثبات المجيء لعمرو، فزيدٌ يحتمل مجيئه وعدمه، لا أن مجيء زيد باطـــل وخطأ في الواقع، وهذا معنى الغلط وتداركه، هذا هو مذهب المحققين، وقيل: معنى الإعراض الرجوع عن الأوّل وإبطاله.
ف: واعلم أن الإعراض عما قبله إنما يصحّ إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الأخبار، فإن كان لايحتمل ذلك كما في الإنشاءات فتصير كلمة "بل" للعطف المحض، فتعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا إلخ. إنه يقع الثلاث إلخ لأن قوله "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" إنشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل، فيقع ما قبل "بل" وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب، وإنما قيّد بقوله "قبل الدخول بها" ليصحّ الفرق الذي بيّنه بقوله: بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله حيث لايقع إلا واحدة فيما إذا قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن قوله "وثنتين" معطوف على قوله "فأنت طالق واحدة"، فيتعلّق بالشرط بواسطة، والأول بغير واسطة، والواسطة يقدّم على ما هو واسطة له، فعند وجود الشرط ينـــزل على الترتيب، فيقع الأول أولاً، فإذا وقع لم يبق المحل للآخرين؛ لأنها غير موطوءة. نعم لو كان موطوءة لوقع الكل، وأما عندهما فيقع الكل لاشتراكهما في الشرط، وقد مرّ تشريحه فتذكر.
لأنه دليل على وقوع الثلاث. بلا واسطة لإبطال المعطوف عليه وإقامة المعطوف مقامه ولذا قال: لكن بشرط إلخ. إبطال الأول إذ لو لم يبطل الأول وهو المعطوف عليه لاتصل الثاني أي المعطوف بالشرط بواسطة. ذلك الإبطال؛ لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم. بغير واسطة فيجعل كأنّ الشرط ثبت هنا مذكوراً، لا أنه حذف اختـــصاراً، فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة. الحلف بيمينين بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحـــدة، ثم قـــال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين، فإذا دخلت مرةً واحدة يقع الثلاث. ما في وسعه وهو إفراد الثـــاني بالـــشرط، ولايثبت ما ليس في وسعه وهو إبطال الأول، فيقع الثلاث كما قرّرنا لك.
بعد النفي أي لدفع توهم ناشٍ من الكلام السابق المنفيّ. ما جاءني زيد فأوهم أن عمراً لم يجئ أيضاً لمناسبة=

لكن عمرواً، غير أن العطف به إنما يستقيم عند **اتساق الكلام**، فإذا اتسق الكلام
أي بلفظ "لكن"
كالمقرّ له بالعبد: **ما كان لي** قط لكنه **لفلان آخر**، **تعلق النفي** بالإثبات حتى
استحقه الثاني، **وإلا فهو** مستأنف **كالمزوجة بمائة** تقول: لا أجيزه لكن أجيزه بمائة
الكلام أو المتكلم على صيغة الفاعل أو المتكلم أي النكاح
وخمسين، فإنه ينفسخ العقد؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، **فلم يتسق الكلام**.

= بينهما، فاستدركت بقولك "لكن عمروا" أو قيد الاستدراك بعد النفي في عطف المفرد على المفرد، وإن كان في الكلام جملتان مختلفتان بالإثبات والنفي جاز الاستدراك بـــ "لكن" في الإيجاب والنفي كليهما مثل بل، وهي وإن كانت مخففة فهي عاطفة، وإن كانت مشدّدة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة في الاستدراك.

اتساق الكلام والمراد بالاتساق أن يصحّ ما بعد "لكن" تداركاً لما قبلها، بأن يكون الكلام متصلا بعضه ببعضه غير منفصل ليتحقّق العطف، وأن يكون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر ليمكن الجميع بينـــهما، ولا يناقض آخر الكلام أوّله، فإن فات أحد الشرطين لايحصل الاتساق، فلايصحّ الاستدراك، فحينئـــد يكـــون الكلام مستأنفاً مبتدءا لا معطوفاً. كالمقرّ له أي كاتساق كلام المقر له. وصورة المسألة أن رجلا في يده عبـــد فأقرّ بالعبد أي بذلك العبد أنه لفلان، فقال المقرّله: ماكان إلخ. لفلان آخر فإذا وصل قوله "لفلان آخر" بقوله "ما كان لي قط". تعلق النفي وهو قوله "ما كان لي قط". بالإثبات المذكور بعد لكن، وهو قولـــه "لفـــلان آخر"، فقد حصل الاتساق بالمعنيـــين، أما بالاتصال فلأن قوله "لكنه لفلان آخر" صدر متصلا بقوله "ما كـــان لي قط". نعم لو لم يصدر متصلا لاحتمل أن يكون قوله "ما كان لي" نفياً عن نفسه أصلاً وردّاً لإقراره، فلمـــا اتصل به "لكنه لفلان آخر" فعلم أنه أراد التحويل من نفسه إلى رجل آخر.

استحقه إلخ وأما باعتبار كون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فهو ظاهر؛ لأنه نفي الملك عن نفسه، وأثبته لغيره حيث قال: لكنه لفلان آخر. وإلا أي وإن لم يوجد الاتساق لفوات أحد المعنيين.

كالمزوجة بمائة أي ككلام العاقلة التي زوّجها الفضوليّ من رجل على أن يكون المهر مائة، فهي بعـــد الخـــبر. فلم يتسق الكلام لفوات أحد المعنيـــين، وهو كون النفي راجعاً إلى شيء والإثبات إلى شيء آخر؛ لأنها لمـــا قالت: لا أجيزه، فقد قلعت النكاح عن أصله حتى لم يبق له وجه صحته أصلاً، ثم لما قالت بعده: لكن أجيـــزه بمائة وخمسين، لزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه، والمهر في النكاح تابع لا اعتبار لـــه، فيتـــناقض أول الكلام بآخره، فحملناه على ابتداء الكلام، فيكون "لكن" للاستيناف لا للعطف، وإنما يكون الكلام متّسقا لـــو قالت: لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين، ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح، فيكون النفـــي راجعاً إلى قيد المائة، والإثبات إلى قيد المائة والخمسين؛ لما تقرّر عندهم من أن النفي في الكلام المقيّد يرجع إلى =

["أو" وحكمها]

وأما "أو" فتدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول **أحد المذكورين،** فإن دخلت في الخبر **أفضت إلى الشك،** وإن دخلت **في الابتداء والإنشاء أوجبت التخيير. ولهذا** قلنا فيمن قال: هذا حر أو هذا، إنه **لما كان انشاءً يحتمل الخبر** أوجبت **التخيير** على احتمال أنه **بيان،** حتى جعل البيان **إنشاءً من وجه** إظهاراً من وجه، ....

أي هذا القول — كلمة "أو" — أي هذا القول — أيضاً

= القيد فقط، فاندفع ما قال صاحب "غاية التحقيق": من أن في تلك الصورة أيضاً لايتسق الكلام؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فتأمل. أحد المذكورين ففي المفردين تفيد ثبوت الحكم لأحدهما، كقولك: جاءني زيد أو بكر، أو بأحدهما كما تقول: زيد قاعد أو قائم، وفي الجملتين تفيد حصول مضمون أحدهما، كقوله تعالى: ﴿أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم﴾ (النساء ٦٦). هذا هو مذهب عامّة أهل اللغة وأئمة الأصول، وذهب القاضي الإمام أبو زيد وأبو اسحق الإسفرائي وجماعة من النحويين إلى أن كلمة "أو" للشك، وهذا ليس سديد؛ لأن الشك باعتبار محل الكلام، وإليه أشار. أفضت الى الشك باعتبار محل الكلام، لا أنها وضعت لشك، كما في قولك: جاءني زيد أو خالد، كان المقصود هو الإخبار عن مجيئ أحدهما لكن بغير تعيّن، فوقع الشك بهذا الاعتبار لا أنها موضوعة له. في الابتداء كما في قولك: اضربْ هذا أو هذا.

والانشاء كقولك: هذا حرّ أو هذا. أوجبت التخيير لأن الشك الذي كان ينشأ من محلّ الكلام لايوجد هنا؛ لأنه لإثبات الحكم ابتداءً، فيعود إلى أصله وهو التناول لأحدهما من غير تعين، والأمر في الابتداء للايتمار، وهو لايثبت بإيقاع الفعل في غير العين؛ لأن المأمور لا يعلم مراد الأمر، فثبت صرورة التمكّن من الايتمار، وكذا في الإنشاء لما تناول أحدهما غير عين أوجبت التخيير لدفع الإبهام، فالحاصل كما أن الشك في الإخبار يثبت من خارج كذلك التخيير في الابتداء، والإنشاء يثبت من خارج لا أنها موضوعة لهما. وهذا أي لأجل أن "أو" لأحد الشيئين غير عين، وإنما يثبت الشك والتخيير بمحلّ الكلام. لما كان إنشاء شرعاً؛ لأن الشرع وضعه لإيجاد الحرّية. يحتمل الخبر لغةً؛ لأن وضعه في اللغة للإخبار. التخيير حتى يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء. بيان: للحرّية السابقة على هذا الكلام.

انشاءاً من وجه إلخ. فكما المبيّن وهو قوله: "هذا حرّ أو هذا" يحتمل الوجهين أي الإنشائية والخبرية، فمن حيث الإنشائية يوجب التخيير حتى كان له أن يوقع العتق في أيهما شاء، ومن حيث الخبرية يحتمل البيان للخبر المجهول الصادر عنه، كذلك البيان، وهو التعين بأن يعين ويقول. هذا كان مرادا لي يحتمل الوجهين المذكورين،=

وقد تستعار هذه الكلمة **للعموم**، فتوجب عموم الإفراد **في موضع النفي، وعموم الاجتماع** في موضع الإباحة. **ولهذا** لو حلف: **لايكلّم فلاناً** أو فلاناً، يحنث إذا كلّم أحدهما. ولو قال: **لايكلّم أحداً** إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلّمهما **جميعاً**. وقد تجعل **بمعنى حتى**، في نحو قوله: والله لا أدخل **هذه الدار** أو أدخل هذه الدار،...

وتوجب

كلمة "أو"

= فمن حيث أنه إنشاء، وذلك في موضع التهمة يشترط له صلاحية المحل؛ لأن إنشاء العتق إنما يكون في موضع صالح له فإن مات أحد العبدين قبل التعين وقال: كان هذا مرادا لي لم يقبل قوله لفوات محل إنشاء العتق؛ فإن التهمة يعين الحي للعتق لا محالة، ومن حيث إنه بيان للخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضي، وفي موضع يعدم التهمة يقبل قوله حتى إن بين عبدا قيمته أكثر من ثلث ماله في مرض الموت، يصحّ بيانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخبرية في هذا الموضع. للعموم: في موضع النفي وموضع الإباحة، وتكون حينئذ بمعنى الواو، ووجه الاستعارة أن الواو تدلّ على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك، أو لكن على انفراد كل منهما عن الآخر، فإذا تعذر الانفراد تستعمل في معنى الواو لاشتراكهما في أمر واحد.

في موضع النفي: لأنها لما كانت لنفي أحد المذكورين لا على التعين يصدق الكلام عند انتفاء جميع الأفراد إن كان خبرا، وإن كان نهياً كان من ضرورة الانتهاء عن أحد المذكورين لا على التعين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً، فأوجبت العموم على وجه الإفراد لا العموم على وجه الاجتماع؛ إذ الإفراد أقرب إلى حقيقة تلك الكلمة، والاجتماع أبعد كل البعد، فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الإمكان.

وعموم الاجتماع: لأن يرفع المانع في شيء غير عين لايتصوّر العمل، فثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل، فتكون "أو" بمعنى الواو. وتوجب: أي لأنها توجب عموم الإفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. لايكلم فلاناً إلخ: هذا نظير موضع النفي، وذلك لأن "أو" وقعت في موضع النفي، فيوجب الإفراد، فصارت بمنزلة واو العطف، فيعمّ الحنث عليه إلا كفارة يمين واحدة؛ لأن تعدد الحنث والكفارة بتعدد هتك حرمة اسم الله، ولم يوجد إلا مرةً واحدة. نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين، فتعدّد الحنث والكفارة. لايكلم أحداً إلخ: هذا نظير موضع الإباحة، فأو واقعة في موضع الإباحة؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة، فصارت بمعنى الواو فأوجبت عموم الاجتماع.

جميعاً: لأنه لو تكلّم بالواو لجاز له التكلّم بها، فكذا في "أو". بمعنى حتى: مجازاً كما تجعل بمعنى الواو، وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف، وذلك في موضع لايستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً، أو يكون أحدهما ماضياً والآخر مضارعاً، ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتدّا بحيث ما بعد "أو" أن يكون غايةً له، فحينئذ تستعار بمعنى حتى. هذه الدار: الأخرى، فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى؛=

حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين؛ **لأنه** تعذّر العطف لاختلاف الكلامين **من نفي وإثبات**، والغاية صالحة؛ لأن **أول الكلام حظر وتحريم**؛ **ولذلك** وجب العمل **بمجازه**.

لأن يحمل عليها

["حتى" وحكمها]

وأما **"حتى" فللغاية، ولهذا** قال محمد في "الزيادات" فيمن قال: عبده حرّ إن لم أضربك

= لأن العطف هنا متعذر؛ إذ قوله "ادخل" مصوب، وليس قبله فعل منصوب يصحّ عطفه عليه، والكلام يحتمل الغاية، فتركت حقيقتها وحملت على الغاية، فصارت بمعنى حتى مجازاً. أي انتهت اليمين الثابتة بقوله "والله لا أدخل هذه الدار" بوجود الغاية، فإن دخل الثانية أولاً ثم دخل الأولى لايحنث لانتهاء اليمين عند دخوله في الدار الآخرة. نعم لو دخل الأولى قبل الأخرى لحنث لمباشرة المحظور بيمينه. دليل على قوله "وقد تجعل بمعنى حتى". في أول الكلام، وهو قوله "لا أدخل". في الثاني وهو قوله "أو أدخل"، وعطف المثبت على المنفي أو بالعكس متعذرٌ. أقول: فيه نظر؛ لأن هذا العطف عند النحاة شائع، فالأوجه في وجه تعذّر العطف ما قلنا. أول الكلام: هو قوله: "لا أدخل".

وهو ممتدّ، فيصلح أن يكون غاية آخر الكلام، وهو قوله: أو أدخل هذه الدار، فلذا يقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية. فإن دخلها أولاً ثم دخل الأوّلى، لايحنث كما مرّ.

أي لتعذّر العطف وصلاحية الغاية. أي بلفظ أو، فتصير بمعنى حتى مجازاً. سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الإعراب، ويتعين في صورة النصب، مثل أكلتُ السمكةَ حتى رأسها، أو ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، مذكور خبرها أو محذوف، والأصل هي الجارة؛ لأن الغاية التي هي موضوع لها لاتثبت في العاطفة من حيث أنها عاطفة بل بوجه آخر بخلاف الجارة. أي هي موضوعة لهذا المعنى كالى حيث لايسقط عنها هذا المعنى، ثم اعلم أن "حتى" كما تدخل على الأسماء تدخل على الأفعال أيضاً، فحينئذ قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة بمعنى لام كي، وقد تكون لمجرد العطف، أي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية، ولكن الأصل هو الأول كما عرفتَ، فيحمل عليه ما أمكن، وشرط الإمكان أن يحتمل الصدر الامتداد، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء، فإن لم يوجد الشرط تستعمل المجازاة بمعنى لام كي إن أمكن وإلا فتستعار للعطف المحض، وهذا خلاصة البحث. أي لأجل أن "حتى" للغاية.

حتى لو قال بالرفع لصح العطف وثبت التخيير. وفيه إشارة إلى توجيه قول المصنف أن يقال: المراد بالتعذر عدم الحسن أو أن يقال: إن للفقهاء في باب الاستعارات اعتباراً آخر فلايضرّهم خلاف النحاة.

حتى تصيح، إنه يحنث إن أقلع **قبل الغاية**، واستعير للمجازاة بمعنى لام كي، في قوله:

أي امتنع عن الضرب

إن لم آتك غداً **حتى تغدّيني**، حتى إذا أتاه فلم يغدّه **لم يحنث**؛ لأن الإحسان لايصلح

وهو تعدية مخاطب إياه

منهيّاً للإتيان بل هو **سبب له**، فإن كان **الفعلان** من واحد **كقوله: إن لم آتك** حتى أتغدّى عندك، تعلّق البرّ **بهما**؛ لأن فعله لايصلح **جزاءً لفعله**، فحمل على العطف بحرف الفاء؛ لأن **الغاية تجانس التعقيب**.

حتى تصيح أنت، فهذا مثال للغاية؛ لأن صدر الكلام أي ما قبل "حتى" وهو ضرب المخاطب أمر ممتد والآخر أي ما بعد "حتى" وهو الصياح يصلح انتهاء له؛ هيجان الرحمة أو حدوث الخوف من أحد أنه مقتول. **قبل الغاية** وهي الصياح، وكذا يحنث إن لم يضربه أصلاً. نعم لو ضربه إلى الصياح لوجود البر لايحنث. **حتى تغدّيني** فهنا "حتى" لا تصلح للغاية، فتكون بمعنى لام كي أي لم آتك لكي تغدّيني. **لم يحنث** لأنه أتاه للتعدية، وهي فعل المخاطب لا اختيار للمتكلم فيه، وأما قلنا: لايصلح للغاية؛ لأن صدر الكلام وهو الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال، لكن آخره وهو التعدية لايصلح انتهاء به.

سبب له أي للإتيان وداع لزيادة الإتيان، فإذا كان سبباً له صار "حتى" بمعنى لام كي مفيدة للسببية والمجازاة؛ لأن جزاء الشيء وسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا، والسببية والمجازاة إنما يتحقق إذا كان الفعلان من فاعلين؛ لأن فعله لايصلح جزاء لفعله في الأغلب. **الفعلان** أحدهما قبل "حتى" والآخر بعدها من شخص. **كقوله إن لم آتك الخ** فعبدي حرّ، فالتعدية في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء لصدر الكلام كذا لايصلح السببية، فإن الإتيان على الغير ليس سبباً لتعدّي الآتي عنده لعدم كون الإتيان مفضياً إليه، فتعيّن أن تجعل مستعارة للعطف، فكأنه قال: إن لم آتك فلم أتغدّ عندك فعبدي حرّ.

بهما أي بالإتيان والتعدية عنده غير متراخ، فإن لم يأت، أو أتاه ولم يتغدّ، أو أتاه وتغدّى متراخياً عن الإتيان، فيحنث في كل صورة. وإنما جعلنا "حتى" بمعنى الفاء؛ لأنها أقرب في الاستعارة، فإذا جعلت بمعنى الفاء تحتمل التراخي، وقال بعضهم: هي بمعنى الواو؛ لأن المجوّز للاستعارة الاتصال، وهو في الواو أكثر، ولكن الأول أوجه، وإليه ذهب المصنّف كما سيأتي. **جزاء لفعله** دليل على كون "حتى" بمعنى العطف وقد مرّ تقريره آنفاً، وقد اعترض عليه بأن بعض أفعال الشخص قد يصلح سبباً للبعض ومفضياً إليه، كما في قولنا: بارعته كي أغلب، وباحثته كي أفحمه. اللهمّ إلا أن يقال. هذا قليل جداً، والأوجه أن يقال: إن هذا في ما نحن فيه لايرد، وإنما الكلام في هذا لا في جميع الأفعال، فإذا لم يصلح للجزاء فحمل على العطف بحرف الفاء.

الغاية تجانس التعقيب هذا هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء؛ لأن في الفاء معنى الغاية، فهما متجانسان حيث يكون ما بعد "حتى" غاية لما قبلها، ويتأخر في الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متأخر عما هو قبلها خلاف الواو. **ف**: قيل لا بدّ أن يكون أتغدّى بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على "آتك". وقيل: لا بأس به؛ لأن الاستعارة إنما هي في المعنى لا في الإعراب، فتأمل. ولما فرغ من الحروف العاطفة شرع في الجارة.

[حروف الجر]

ومن ذلك **حروف الجر**.

[الباء وحكمها]

فالباء **للإلصاق**، **ولهذا** قلنا في قوله: "إن أخبرتني بقدوم فلان": إنه يقع **على الصدق**.
فعبدي حر مفعول "قلنا"

["على" وحكمها]

و"على" للإلزام، في قوله: **عليّ ألف**، وتستعمل **للشرط**، قال الله تعالى: ﴿يبايعنك **على أن لايشركن بالله** شيئاً﴾، ....

حروف الجر وإنما سمّيت بها؛ لأنها تجرّ فعلاً إلى اسم، نحو مررتُ بزيد، أو اسماً إلى اسم، نحو المال لزيد. للالصاق فما دخل عليه الباء فهو الملصق به، والطرف الآخر هو الملصق. ولهذا أي لأجل أنها للإلصاق وهو يقتضي الملصق والملصق به. على الصدق أي على الخبر المطابق للواقع، وذلك لأن معنى قوله (إن أخبرتني بقدوم فلان) هو إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، ولايتصوّر إلصاقه بقدوم فلان إلا إذا وقع قدوم فلان، فإن أخبر خبراً صادقاً بقدومه يحنث ويعتق عبده، وإن أخبر كاذباً فلا، بخلاف ما إذا قال: إن أخبرتني أن فلاناً قد قدم، حيث يحنث بإخباره صادقاً كان ذلك أو كاذباً.

عليّ ألف لأن "عليّ" وضعت للاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقةً، نحو زيد على السطح، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته شيء كما في هذا القول، فقوله "عليّ ألف" يحمل إقراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين؛ لأن الدين يعلوه ويركبه، فيجب عليه الألف. للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلّق بالشرط، فيكون لازماً عند وجوده، فيكون ما بعدها شرطاً لما قبلها، وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة؛ لأنه أقرب من معنى الباء كأنه أحد نوعي الحقيقة، ولذا قال: تستعمل، ولم يقل: تستعار. على أن لايشركن بالله أي بشرط عدم الإشراك بالله، هذا ما ذهب إليه الفقهاء، والمذكور في كتب التفاسير أن "على" صلة المبايعة، يقال: بايعته على كذا، إلا أنها مؤدّية إلى معنى الشرط؛ إذ المبايعة توكيد كالشرط، ولكن الفقهاء توسّعوا فيه حتى قالوا: إنها بمعنى الشرط.

وتستعار بمعنى الباء في **المعاوضات المحضة**؛ لأن الإلصاق يناسب **اللزوم**.
الذي هو معنى الباء

["من" وحكمها]

و"من" **للتبعيض، ولهذا** قال أبو حنيفة فيمن قال: أعتق من عبيدي من شئتَ عتقه، كان له أن **يعتقهم إلا واحداً**، بخلاف **قوله**: من شاء؛ لأنه **وصفه بصفة**
عتقه أي القائل وهو المولى
عامة، فأسقط الخصوص.

وهي ما يكون العوض فيه أصلياً ولايتمحّض عن العوض قط، كالبيع والإجارة والنكاح، فإن قال: بعتك هذا على كذا، أو آجرتك على كذا، أو نكحت على كذا كان معنى قوله: بعتك بكذا، فيجب المسمّى، وذلك لأن العمل بمقتضاها في المعاوضات متعذّر، فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء؛ لأن معنى الباء الإلصاق كما عرفت، والعوض هذه التصرفات لازم لها، والشيء إذا لزم الشيء كان ملصقاً به. الذي هو معنى على؛ لأن الشيء إذا لزم الشيء كان ملصقاً به، فتلك المناسبة تستعار على بمعنى الباء، ولايحمل على الشرط؛ لأن المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق، كما تقول المرأة لزوجها: طلّقني ثلاثاً على ألف درهم، فعنده يحمل على الشرط لا على الإلصاق، فصار كما قالت: طلّقني ثلاثا بألف درهم، فيحمل على المعاوضة، حتى إن طلّقها الزوج واحدةً يجب ثلاث الألف؛ لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض. هذا ما ذهب إليه المصنف، وقد ذكر النحاة أنها قد تكون للتعيض، كما يقال: سرتُ من البصرة إلى الكوفة، وقد تكون لتبيين، كقوله تعالى: (الحج:٣٠)، وقد تكون للتبعيض، كما يقال: أخذتُ من الدراهم أي بعضها، فجعلوا ابتداء الغاية أصلاً والباقي تابعاً، وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعيض كثيراً قال: هذا أصل. أي لأجل أنها للتبعيض.

منهم، وذلك لأن من الموصول تقتضي العموم والشمول، وكلمة "من" تقتضي التبعيض، فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض، وهو أن ينقص الواحد من الكل ليمكن العمل بهما، وعندهما: له أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة "من" عام، وكلمة "من" كما تجيئ للتبعيض تجيئ لبيان أيضاً، فصار قوله "من عبيدي" بيان لقوله "من شئت"، فلا حاجة إلى أن ينقص الواحد من الكل.

أعتق من عبيدي. أي البعض المفهوم من قوله "من عبيدي" وهي المشيئة الثابتة بقوله "من شاء عتقه" المنسوبة إلى الفاعل، وهو "من". أي العموم الثابت بقوله "من شاء". الذي كان يثبت من كلمة "من" التبعيضية، وذلك لأن النكرة الموصوفة تعمّ بخلاف ما سبق من قوله "من شئت"؛ لأن=

["إلى" و"في" وحكمهما]

و"إلى" لانتهاء **الغاية**. و"في" **للظرف**، **ويفرّق** بين حذفه وإثباته، ....

= المشيئة في ذلك القول نسبة إلى المخاطب دون "من"، فلايسقط الخصوص الثابت من قوله "من عبيدي".

لغاية: والمراد بالغاية المسافة استعمالاً للجزء في الكل؛ لأن الغاية التي هي النهاية والطرف يوجد في المسافة؛ لأن لها طرفين، فإلى تدخل على الطرف الأخير، و"من" على الطرف الأول. يقال: سرتُ من البصرة إلى الكوفة، فالمسافة التي بين البصرة والكوفة، فابتداءها لسائر من البصرة وانتهاءها إلى الكوفة، ولذلك استعملت "إلى" في آجال الديون؛ لأن آجال الديون غاياتها.

ف: ثم اعلم أن الغاية إن كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها إلى المغيّا فلاتدخل في المغيا، كالحائط في قوله: له من هذه الحائط إلى هذه الحائط، وإن لم تكن قائمةً بنفسها، فإن كان صدر الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل في المغيّا، كالمرافق في قوله تعالى: [illegible]

[illegible] (المائدة:٦)، فالمرافق ليست قائمة بنفسها، وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها؛ لأن اليد إلى الإبط فذكرها حينئذ لإخراج ما بعدها، فتدخل هي بنفسها في المغيا أي اليد، فتناولها حكم الغسل خلافاً لزفر [illegible]

وإن لم يتناولها أو كان في التناول شكٌّ فحينئذ ذكرها لمدّ الحكم إليها، فهي لا تدخل في المغيّا كالليل في الصوم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة:١٨٧).

فصدر الكلام وهو الصوم لايتناول الليل؛ لأنه الإمساك ساعة لغةً، فذكر الغاية التي هي الليل هنا لمدّ الصوم، فهي لاتدخل في الصوم، هكذا قيل. للظرف: هذا القدر هو المتفق عليه عند أصحابنا، ولكن اختلاف في حذفها وإثباتها، وإليه أشار بقوله: ويفرق الخ: هذا عند أبي حنيفة [illegible] وأما عندهما فحذفه وإثباته سواء في كون ما بعده معياراً لماقبله غير فاصل عنه في الظروف الزمانية، فقوله "غداً" وقوله "في غد" سواء في كون الغد معياراً لما بعده، حتى لو قال: نويتُ به آخر النهار، لايصدّق قضاءً؛ لأنه حذف عنه حرف الظرف اختصاراً، فكانا سواء في الحكم. وأما عنده إذا حذفت "في" واتصل الفعل بالظرف بأن قال: أنت طالق غداً، فيراد بالاستيعاب إن أمكن؛ لأنه حينئذ شابه المفعول به حيث انتصب بالفعل، فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إن أمكن، فإن قال: نويتُ آخر النهار، لايصدّق قضاءً؛ لأنه غير موجب كلامه، فلا بدّ أن يقع الطلاق في أول النهار ليتحقّق الاستيعاب، وأما إذا اتصل الفعل به بواسطة "في" اقتضى وقوعه في جزء منه؛ إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب. فإذا قال "في غد" وقال: أردت آخر النهار، يصدّق قضاءً كما يصدّق ديانةً؛ لوقوعه في جزء مبهم من الغد، وله ولاية التعين.

فقوله: إن صمت الدهر، وقع على **الأبد**، وفي الدهر على الساعة، وتستعار للمقارنة في نحو قوله: أنتِ طالق **في دخولك الدار**.

(معدي حر) (عند تعذر العمل حقيقة)

[حروف الشرط]

["إن" و"إذا" وحكمهما]

ومن ذلك حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل **في هذا الباب**. و"إذا" **يصلح** للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله. ....

على الأبد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر، فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده ولا يحنث. وقوله: إن صمت في الدهر: معدي حرّ، واقع على الساعة، حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد ساعة، يحنث ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر.

في دخولك الدار أي حال مقارنتك الدخول، فلاتطلق قبل الدخول. ووجه التعذّر أن كلمة 'في' دخلت في الفعل، وهو لايصلح ظرفاً للطلاق؛ لأنه عرض غير قار، فإذا تعذّر العمل بحقيقة 'في' يجعل مستعار المعنى المقارنة، ووجه الاستعارة أن الظرفية متضمّنة للمقارنة؛ لأن الظرف يقارن المظروف، فتحقّقت المناسبة. ولما فرغ من بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط، فقال: **ومن ذلك** أي من باب حروف المعاني.

حروف الشرط أي كلمات الشرط، وتسميتها بالحروف باعتبار أن الأصل في هذا الباب "إن"، وهي حرف، أو تشبيهاً لها بالحروف في عدم إفادتها معانيها بغير إلحاق اسم آخر إليها، كما أن الحروف لا تفيد بغير الانضمام.

هذا الباب أي في باب الشرط؛ لأنه مختصّ بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف غيره، فإن له معانٍ آخر أيضاً، فهو يربط إحدى الجملتين بالأخرى، ويسمّى الأولى شرطاً والثانية جزاءً، ويدخل على أمر معدوم متردّد بين أن يكون وبين أن لا يكون، فلايدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة، فلذا لايدخل على الاسم؛ لأن معنى الخطر (أي التردّد بين الوجود والعدم) لا يتحقّق في الأسماء، وقوله تعالى: [illegible] (النساء:١٧٦)، [illegible] (النساء ١٢٨)، من قبيل الإضمار على شريطة التفسير، ومن التقديم والتأخير.

و"إذا" يصلح الخ أي كلمة إذا مشتركة بين الوقت والشرط، وإذا تستعمل في الشرط لايلاحظ فيها معنى عموم الأوقات والأحوال، بل تجرّد عن معنى الوقت أصلاً، ويكون استعمالها كاستعمال كلمة "إن" من جعل الأول سبباً والثاني مسبّباً، ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها، كما قال الشاعر : =

["متى" وحكمها]

وعند البصريين **وهو قولهما**: هي للوقت، **ويجازى بها** من غير سقوط الوقت عنها مثل "متى"، فإنها للوقت لايسقط عنها بحال، والمجازات بها لازمة في **غير موضوع الاستفهام**، وبإذا غير لازمة بل هي **في حين الجواز**.

["من" و"ما" و"كل" و"كلما"]

ومن وما وكل وكلما تدخل **في هذا الباب**، ....

= واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل

أي إن تصبك خصاصة. وإذا استعملت في معنى الوقت تجرّد عن معنى الشرط ولايجزم المضارع ولايدخل الفاء فيما بعدها، كما قال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أدّعى لها وإذا يحاسّ الحيس يدعى جندب

هذا ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة ﷺ. **وهو قولهما**: أي كلمة إذا موضوعة. **ويجازى بها**: أي يستعمل استعمال كلمات المجازات، أي الشرط مجازاً.

غير موضوع الاستفهام: فإن في موضع الاستفهام يسقط عن "متى" معنى المجازات كما في قوله: متى تذهب، فإذا لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها فالأولى أن لايسقط ذلك المعنى عن إذا؛ لأن المجازات بها غير لازمة. وإليه أشار بقوله **في حين الجواز**. فإن قلت حينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن معنى الوقت حقيقةٌ لها، ومعنى الشرط مجازٌ، وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم. قلت: لا يلزم الجمع في المراد؛ لأنها لم تستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقيّ لها، ومعنى الشرط إنما لزم تضمّناً من غير قصد وإرادة، كالمبتداء يتضمّن معنى الشرط بلا قصد. ويظهر ثمرة الخلاف في قول من قال لامرأته: إذا لم أطلّقك فأنتِ طالق، حيث لايقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما؛ لأن "إذا" هنا للشرط فسقط منها معنى الوقت، فهو علّق الطلاق ولايثبت عدم الطلاق في حياتهما لإمكان الطلاق. فإذا مات أحدهما عدم الطلاق لعدم المحلّ أو لعدم من يوقع الطلاق، فإذا تحقّق الشرط وقع الطلاق المطلق في حال صحّة التعليق، وعندهما يقع الطلاق إذا فرغ من كلامه؛ لأن "إذا" يسقط عنه معنى الوقت، فصار المعنى في زمان لم أطلّقك فأنت طالق. فإذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلّقها فيه، فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى.

في هذا الباب: أي في باب الشرط، فمن لذوات من يعقل كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا﴾ (النحل:٩٧)، =

وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم **الذي يتعقّبها يوصف بفعل** لا محالة **ليتمّ الكلام، وهي** توجب الإحاطة **على سبيل الإفراد،** ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمّى بانفراده كان ليس **معه غيره.**

في ثبوت الجزاء

= وما لذوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل، كما في قوله تعالى: (البقرة:١١٠)، وكلما يوجب عموم الأفعال، كما في قوله: (النساء ٥٦)، ولما كان يتوهّم أن عدّ كل من كلمات الشرط غير سديد؛ لأنها ليست للشرط حقيقةً؛ لأن كلمات الشرط إما تدخل على الأفعال، وكل مصاحبة للأسماء. [illegible] وإن كانت تصاحب الأسماء. [illegible] أي الاسم الذي يجيء بعد كل. يوصف بفعل. كما تقول: كل رجل يفوّض أمره إلى الله فهو سعيد.

[illegible] لأنها إذا تضمّنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تضاف "كل" إليه بفعل وإلا لايتمّ الكلام، فإذا وجد الفعل بعد الاسم المذكور والمضاف أصل لتوارد الإعراب عليه فصار كأن كلمة "كل" دخلت على الفعل فالتحقت بكلمات الشروط من هذا الوجه. [illegible] أي كلمة "كل" إذا أضيفت إلى نكرة.

على سبيل الإفراد بكسر الهمزة؛ إذ معنى الإحاطة يستفاد من "كل". [illegible] حتى إذا قال السلطان للجيش: كل رجل دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرون رجلا معاً، وجب لكل واحد منهم النفل الموعود به كاملاً؛ لما قلنا: إنها توجب الإحاطة على سبيل الانفراد، فيجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ يتناوله خاصةً وليس معه غيره، وهو أول بالنسبة إلى من تخلّف من الناس، بخلاف كلمة "من" حيث لم يكن لهم شيء في تلك الصورة؛ لأنها توجب عموم الجنس، فعلى هذا ليس فيهم أول؛ لأنه اسم لفرد سابق، وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور منهم بالسوية في تلك الصورة؛ لأنها تدلّ على الاجتماع دون الإفراد، فيكون جميع الداخلين كشخص واحد في أنهم أول، فلهم النفل الواحد بالسوية.

اللهمّ ألحقني بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمة محمد سيد الأنبياء والمرسلين وأصحابه وذرياته أجمعين إلى يوم الدين. آمين

تـــمّـــت

كلمة "من": بأن يقول الأمير: من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا.

كلمة "الجميع": بأن يقول: جميع من دخل.

يقول الأحقر الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن خواجه شمس الدين المعروف بـــ لعل محمد بن نور الدين أحمد بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين أحمد بن شاه محمد (قدّس سرّه العزيز) التبريزي ثم الملتاني* ثم الدهلوي: قد فرغتُ من تسويد شرح الحسامي المسمّى بالنامي – اللهمّ اجعله مقبولاً عندك بالنبيّ الساميّ – صبيحة يوم الخميس، الخامس من الربيع الأول سنة ألف ومائتين وست وتسعين من هجرة إمام المرسلين ﷺ في الدهلي شاه جهان آباد التي قد كانت دار السلطنة للهند، – صانها الله عن الشر والفساد–، حين كنت ابن ثلاثين سنة. اللهم وفّقنا لما تحب وترضى، واجعل هذا الشرح مقبولاً عندك وذخيرةً لي في العقبى، وانفع به عبادك الطلباء والعلماء بجاه نبيّك المصطفى، وبحرمة حبيبك المرتضى. صلوات الله وسلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى.

---

* الملتاني. انتقل خواجة سليم من تبريز إلى الهند، وسكن في الملتان بعهد اورنكزيب عالمكير سلطان الهند، وكان السلطان يعظّم العلماء والصلحاء، فطلبه لديه في الدهلي وأكرمه.

فهرس المحتويات

مطبوعات مکتبۃ البشریٰ

طبع شدہ

رنگین مجلد

تفسیر عثمانی (۲ جلد)
خطبات الاحکام لجمعات العام
حصن حصین
الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پرمکمل)
الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پرمکمل)
لسان القرآن (اول)
لسان القرآن (دوم)
لسان القرآن (سوم)
خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
تعلیم الاسلام (مکمل)
بہشتی زیور (تین حصے)

مفتاح لسان القرآن (سوم)
عربی زبان کا آسان قاعدہ
فارسی زبان کا آسان قاعدہ
علم الصرف (اولین)
علم الصرف (آخرین)
عربی صفوۃ المصادر
جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مسنونہ
عربی کا معلم (اول)
عربی کا معلم (دوم)
عربی کا معلم (سوم)
نام حق

تاریخ اسلام
بہشتی گوہر
فوائد مکیہ
علم النحو
جمال القرآن
تسہیل المبتدی
تعلیم العقائد
سیر الصحابیات
کریما
پند نامہ
آسان اُصول فقہ

کارڈ کور / مجلد

اکرام مسلم
مفتاح لسان القرآن (اول)
مفتاح لسان القرآن (دوم)
مفتاح لسان القرآن (سوم)

فضائل اعمال
منتخب احادیث

رنگین کارڈ کور

حیات المسلمین
تعلیم الدین
خیر الاصول فی حدیث الرسول
الحجامہ (پچھنا لگانا) (جدید ایڈیشن)
الحزب الاعظم (مہینے کی ترتیب پر) (جیبی)
الحزب الاعظم (ہفتے کی ترتیب پر) (جیبی)
مفتاح لسان القرآن (اول)
مفتاح لسان القرآن (دوم)

آداب المعاشرت
زاد السعید
جزاء الاعمال
روضۃ الادب
فضائل حج
معین الفلسفہ
معین الاصول
تیسیر المنطق

زیر طبع

عربی کا معلم (چہارم)
صرف میر
تیسیر الابواب

معلم الحجاج
نحو میر